H. ZUHRI, DKK.

HUMANISME DALAM FILSAFAT ISLAM

HUMANISME DALAM FILSAFAT ISLAM

H. Zuhri, dkk.

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 28 TAHUN 2014
TENTANG HAK CIPTA

PASAL 2

Undang-Undang ini berlaku terhadap:

a. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait warga negara, penduduk, dan badan hukum Indonesia;
b. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia yang untuk pertama kali dilakukan Pengumuman di Indonesia;
c. Semua ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dan pengguna Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia dengan ketentuan:
    1. Negaranya mempunyai perjanjian bilateral dengan negara Republik Indonesia mengenai pelindungan Hak Cipta dan Hak Terkait; atau
    2. Negaranya dan negara Republik Indonesia merupakan pihak atau peserta dalam perjanjian multilateral yang sama mengenai pelindungan Hak Cipta dan Hak Terkait.

BAB XVII KETENTUAN PIDANA

PASAL 112

Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 7 ayat (3) dan/atau Pasal 52 untuk Penggunaan Secara Komersial, dipidana dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah).

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 100.000.000 (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, pidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

HUMANISME DALAM FILSAFAT ISLAM

H. Zuhri, dkk.

HUMANISME DALAM FILSAFAT ISLAM

Penulis : Achmad Fathurrohman, Annisa Rizki Ananda, Ario Putra, Asep Saepullah, Atika Yulanda, Darul Siswanto, Fatimah, H. Zuhri, Hardiono, Intan Permata, M. Khusnun Niam, Moh. Norfauzan, Muhyidin Azmi, Nyayu Siti Zahrah, Puput Dwi Lestari, Raha Bistara, Rahmad Tri Hadi, Taufik Rahman, Yunita Kurniati
Editor : H. Zuhri
Layout : Fathoni
Sampul : Gambar dari koleksi Mahmood Ali

Cetakan Pertama, Mei 2020
x+430 hlm, 15 x 23 cm

ISBN : 978-602-6911-14-8

Diterbitkan oleh Penerbit FA Press berkerja sama dengan
Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Penerbit FA PRESS
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta;
Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta; Telp. (0274) 512156;
Email: filsafatagama@gmail.com

PENGANTAR EDITOR

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan kumpulan makalah mata kuliah Filsafat Islam mahasiswa Program Studi Magister (S-2) Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sebagai karya yang ditulis oleh mahasiswa tingkat pertama program magister, tentu makalah-makalah dalam buku ini masih jauh dari kata sempurna. Namun, sebagai editor dan sekaligus pengampu mata kuliah Filsafat Islam, saya memang membuat target kepada mahasiswa bahwa makalah-makalah yang dibuat akan diterbitkan dalam bentuk buku antologi atau bunga rampai, dengan harapan tentu makalah-makalah tersebut ditulis dengan serius, jauh dari kemungkinan plagiasi, dan berpegang teguh pada prinsip-prinsip objektivitas. Oleh karena itu, buku yang hadir di hadapan pembaca ini merupakan bentuk apresiasi dan sekaligus uji publik atas kerja keras mahasiswa.

Tidak hanya dalam konteks target *outcome* perkuliahan yang disepakati yakni menerbitkan kumpulan makalah, tetapi juga tema kajian yang hendak dibahas. Setelah melalui perdebatan dan pertimbangan mendalam tema humanisme dalam diskursus Filsafat Islam menjadi pilihan. Ada banyak pertimbangan yang muncul dalam forum diskusi kelas. *Pertama*, dibanding tema-tema lain, tema dan objek kajian humanisme

dalam filsafat Islam relatif belum banyak dikaji, terutama oleh mahasiswa-mahasiswa di tingkat sarjana atau magister. *Kedua,* ada keinginan bersama di forum diskusi kelas agar filsafat Islam tidak jatuh dalam perspektif historisnya semata sehingga muncul kesan bahwa filsafat Islam sudah *out of date,* filsafat Islam kehilangan aktualisasi dan signifikansinya dalam konteks kekinian. *Ketiga*, filsafat Islam tidak sekadar pemikiran dan tokoh-tokoh filsuf Muslim klasik, filsafat Islam juga mencakup banyak pemikir dengan berbagai latar belakang agama, sosial, kurun waktu, dan kritik yang menjadi kata kunci sekaligus mata rantai dalam seluruh gerak eksistensinya di jagat kefilsafatan. *Keempat*, harus diakui bahwa akhir-akhir ini representasi dan aktivitas keagamaan sering tampil dengan wajah garang yang kering dengan nilai-nilai kemanusiaan. Tentu banyak pemicu atas hadirnya fenomena pewacanaan tersebut, tetapi jika kondisi demikian terus berlanjut maka bukan tidak mungkin akan banyak gerakan-gerakan kekerasan yang justru berlindung dengan nama keagamaan. Dengan demikian, literasi humanisme dalam agama (Islam) justru penting untuk ditumbuhkembangkan sekarang ini dan bahkan ke depan.

Akhirnya, atas nama semuanya saja yang terlibat dalam proses penulisan dan penerbitan buku ini, editor dan para penulis menyampaikan terima kasih. Harapannya, semoga buku ini menjadi bagian dari tradisi literasi di dunia perguruan tinggi di Indonesia agar semakin kokoh dan berkualitas. Karena hanya dengan kuatnya tradisi literasi dan risetlah, studi-studi keislaman dan humaniora dapat menunjukkan jati dirinya.

Yogyakarta, 12 Januari 2020

H. Zuhri

DAFTAR ISI

BAB III HUMANISME DALAM DISKURSUS FILSAFAT ISLAM PERTENGAHAN

BAB IV HUMANISME ISLAM DALAM DISKURSUS SARJANA BARAT

BAB IV
HUMANISME ISLAM DALAM DISKURSUS INTELEKTUAL MUSLIM MODERN DAN KONTEMPORER

BAB I

Pendahuluan

1

Humanisme (dalam) Islam: Sebuah Pengantar

H. Zuhri

A. Pendahuluan

Tulisan ini lahir karena dipaksa untuk lahir bersama dengan tulisan lain yang ada di dalam buku ini. Artinya, saya sebagai dosen bersama-sama mahasiswa dalam mata kuliah Filsafat Islam sepakat untuk menulis dengan tema humanisme. Dalam konteks ini, tulisan ini diposisikan sebagai pendahuluan atau pengantar dalam buku ini. Sebagai pengantar tentu hanya sebatas mengantarkan menuju apa yang hendak dituju dan tidak merepresentasikan semua isi tulisan yang ada dalam buku ini. Pada saat yang sama, mengantarkan juga tidak menjamin sampainya pesan yang diantar. Olah karena itu, hal terbaik adalah mungkin cukup mengambil apa yang bisa diambil dari tulisan ini. Sebaliknya, jika memang tidak ada berati, mungkin tidak ada yang perlu diambil sebagai pengetahuan.

Cukup gamang memang dari mana memulai mendiskusikan humanisme. Mengapa? karena kuatnya apatisme penulis tentang studi humanisme, terutama jika dihadapkan dengan studi-studi keislaman yang cenderung semakin pragmatis dan populis sekarang ini. Di sisi lain, humanisme selalu dihadapkan dengan agamaisme atau syariah-isme, seakan-akan humanisme akan menyaingi universalitas agama. Di tengah carut-marutnya klaim universal agama-agama formal dan bayang-bayang dominasi agama selalu menghadirkan musuh besar bagi pemikiran dan gerakan humanisme dalam sepanjang sejarah pewacanaannya.

Lepas dari kegamangan di atas, secara sederhana, tulisan ini mencoba menyinggung konsep umum tentang humanisme. Selanjutnya, mendiskusikan gagasan-gagasan humanisme di kalangan intelektual Muslim dan teks-teks keislaman. Dengan keluasan makna dan cakupan pemahaman di dalamnya, Islam telah bersentuhan lama dengan paham-paham yang diklaim berorientasi pada nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karenanya, sebelum sampai pada kemungkinan ada atau tidaknya konsep humanisme Islam, perbincangan tentang persentuhan dan relasi wacana Islam di satu sisi dan humanisme, di sisi lain, menjadi bagian pokok dari tulisan ini.

B. Humanisme

Humanisme berasal dari bahasa Inggris *humanism* (Latin: *humanismus*) yang secara sederhana diartikan sebagai (lebih) manusiawi atau ber-perikemanusiaan, yang diambil dari kata *human* (manusia). Humanisme merupakan terminologi dalam sejarah intelektual yang terutama sering digunakan baik di bidang filsafat, pendidikan, dan literatur. Oleh karena peran utama manusia (*human*), muncul istilah-istilah lain seperti *humanity* (kemanusiaan), *studia humanitatis,* atau sekarang

dikenal dengan humaniora. Mereka yang bergerak melakukan studi humaniora dikenal juga dengan *umianisti*. Itu semua muncul dalam terminologi bahasa Latin. Pada masa Yunani kuno, gerakan mereka dikenal dengan istilah *paideia*. Dari selusur kata diketahui bahwa humanisme telah muncul sejak era Yunani kuno dan kemudian dimapankan pada era Pertengahan Kristen. Asal mula kata *humanisme* yang berasal dari bahasa Latin itulah yang kemudian tampaknya ada kesepakatan di kalangan sarjana untuk mengidentifikasi bahwa asal mula studi humanisme dimulai pada abad ke-14 di Italia yang di antaranya dimotori oleh Cicero dalam mengembangkan studi-studi sejarah, literatur, bahasa, seni, bahkan filsafat moral, yang tentunya bisa jadi berbeda atau berlawanan dengan prinsip-prinsip doktrin ke-Kristen-an, sehingga studi humanitas menjadi semacam *liberal education*.[1]

Oleh karenanya, wajar jika kemudian diskursus humanisme tidak dapat dilepaskan dari *Renaissance* (Renaisans atau era Kebangkitan, jika merujuk pada fase sejarah) karena memang spirit yang melahirkan Renaisans ialah humanisme. Humanisme Renaisans, dengan demikian, dapat diposisikan sebagai gerakan atau pemikiran humanisme paling awal yang tumbuh dan berkembang di Barat pada akhir abad ke-14. Namun, yang perlu diingat adalah bahwa menjamurnya studi humanitas di Barat, khususnya di Italia pada abad ke-14 disebabkan oleh banjir literatur-literatur berbahasa Arab di Eropa melalui Afrika Utara dan Spanyol. Melalui literatur berbahasa Arab baik dalam diskursus filsafat Yunani, hukum Islam, ilmu-ilmu alam, maupun sastra Eropa mulai membaca ilmu pengetahuan dan kemudian menghasilkan pemikiran

[1] Nicholas Mann, "The Origin of Humanism," Jill Kraye (ed.), *The Cambridge Companiton to Renaissance Humanism* (London: Cambridge, 2006), hlm. 1-15.

dan gerakan humanisme. Bahkan kemudian keduanya bertemu, saling mengisi dan menyapa dan membangun peradaban yang berbasis pada nilai-nilai kemanusiaan.[2]

Di dalam diskursus keislaman, istilah *humanisme* merujuk pada kata-kata *al-insan*. Kata *al-insan* sendiri di dalam al-Qur'an sering dipahami sebagai manusia dalam konteks dimensi psikis, sebagaimana juga kata *al-bashar* yang dipahami sebagai manusia dalam konteks biologisnya dan kata *al-nas* atau *al-anam* yang sering ditempatkan dalam konteks pemaknaan sosiologis. Tentu pemaknaan di atas masih diperdebatkan, tetapi memang al-Qur'an, sebagaimana juga tentunya literatur-literatur Arab klasik lainnya yang lumrah menggunakan suatu bahasa sesuai konteks pemaknaannya. Baik al-Qur'an maupun al-Hadis sama-sama kaya akan informasi historis dan pengetahuan yang berkaitan dengan manusia dan kemanusiaan. Data-data tersebut baru diperbincangkan pada era-era berikutnya seiring dengan munculnya tuntutan-tuntutan eksternal yang mendorang intelektual Muslim untuk mengeksplorasi lebih lanjut apa dan bagaimana sesungguhnya konsep humanisme dalam Islam. Kerja ilmiah tersebut hadir hampir lima abad, abad-abad di mana Islam berada dalam puncak kejayaannya sebagai pengayom peradaban manusia. Dari sisi ini, konsep humanisme (dalam) *Islam* lahir dan berkembang dengan ciri khasnya.

Pasca-Revolusi Industri di Inggris yang melahirkan kapitalisme dan Revolusi Prancis yang melahirkan kebebasan manusia dari jerat kungkungan aristokrasi yang ditopang Gereja pada abad ke-18, gerakan pemikiran filsafat modern di Barat mulai tumbuh. Perkembangan pemikiran filsafat ini menjadi bagian dari sisi lain dari perkembangan pemikiran

---

[2] George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

humanisme modern. Mereka yang berbicara secara kritis mengenai tentang banyak hal berujung pada titik singgung jati diri manusia dan tentang kemanusiaan. Oleh karenanya, berbicara filsafat Barat modern berarti berbicara tentang manusia dan kemanusiaan. Namun, perlu dicatat bahwa "lawan tanding perlu diapresiasi untuk bisa menentukan siapa yang menang dan siapa yang kalah". Begitu juga halnya tentang posisi filsafat dan humanisme (Barat) modern yang bersama-sama menempatkan agama Nasrani baik sebagai lawan ataupun kawan. Klaim humanisme Martin Luther adalah usaha dia mereformasi Nasrani di Jerman pada abad ke-16.[3]

Gerakan melawan dominasi absolutisme Gereja melahirkan pemikir-pemikir humanis Barat melampau batas-batas suku, bangsa, dan ras sehingga mengklaim dirinya sebagai humanisme universal. Diktum *cogito ergo sum* yang diusung oleh Descartes mengusung eksistensi manusia yang kokoh melalui jalan nalarnya dan bukan jalan teologi yang ditawarkan olah para agamawan. Descartes tidak sekadar mengkampanyekan rasionalisme, tetapi juga humanisme universal.[4] Sejalan dengan Descartes, Immanuel Kant berendapat bahwa diri manusia memiliki kemampuan untuk menentukan kebenaran melalui akal budinya dan dia mampu lepas dari pengawasan atas dirinya dan itulah *enlightenment*. Humanisme Kant adalah potensi akal budi sebagai kritik sehingga melahirkan pencerahan atau jalan keluar (*Ausgang*) bagi manusia dengan akal budi tersebut.[5]

---

[3] Kajian lebih lanjut baca: Erika Rummel, *The Confessionalization in Reformation Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

[4] JR. Milton, "Delicate Learning: Erudition and Interprise of Philosophy," Jill Kraye & M.W.F. Stone (eds.), *Humanism and Early Modern Philosphy* (London: Routledge, 2000), hlm. 167.

[5] Immanuel Kant, "An answer to the Question: What is Enlightenment," *Kant's Political Writing,* terj. HB Nisbet (Cambridge: Cambridge University

Teori humanisme universal sudah mulai kehilangan keuniversal-annya ketika Hegel lebih jauh mendeskripsikan potensi akal budi dalam dialektika, yang kemudian hari tafsir atas Hegel justru menghadirkan posisi reduksi atas absolutisme manusia. Mereka menjadi terjebak pada gerakan Kanan, Kiri, dan Kelompok Tengah, serta tarik-menarik dan tafsir yang dipahami oleh murid-murid Hegel baik dengan tradisi Agama Kristen ataupun dengan kultur kemanusiaan. Akhirnya, akal budi manusia selalu jatuh dalam dialektika dengan kultur, sejarah, dan politiknya.[6] Pengagum Hegel, Karl Marx mentransformasikan konsep dialektika ke dalam ranah materialistik dan mengimajinasikan universalitas manusia tanpa kelas. Menurutnya, manusia tanpa kelas berarti menempatkan manusia dalam konteks kemanusiaan yang paling radikal. Sebaliknya, kapitalisme merenggut kebebasan manusia untuk bersama-sama menikmati kue ekonomi.[7]

Sosok yang mendangkalkan seluruh konsep kebenaran dan nilai atau yang sering disebut dengan nihilisme, Nietzsche juga mencatat tentang potensi kemanusiaan yang ada dalam diri manusia.

> *[...] he reads the history of modernity as 'the development of the individual', and especially of those exceptional 'complete men' who, confronted with the 'death of God', the absence of any transcendental guarantee of meaning or value, rise above despair to recreate themselves as the bearers of a radical*

Press, 1970), hlm. 54-60.

[6] John Edward Toews, *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism 1805-1841* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

[7] Joe Rich, "Marx and Humanism," *Rethinking Marxim: A Journal of Economics, Culture and Society,* Vol. 17, No. 3 (2005), hlm. 335-348. Keterangan serupa juga ditulis Tony Davies, *Humanism* (London: Routledge, 1997), hlm. 47-60.

> *freedom. This heroic transcendence, through the exercise of a 'will to power' that drives every individual to the fullest possible self-realisation, is what Nietzsche calls the* Übermensch *or 'superman'.*[8]

Filsuf lain yang juga mengibarkan humanisme, terutama filsuf pada abad ke-20, adalah Jean Paul Sartre. Dalam salah satu *public lecture* yang disampaikan pada 29 Oktober 1945, ia menegaskan *Existentialism is Humanism,* karena menurutnya eksistensialisme adalah "*doctrine that makes human life possible and also affirms that every truth and every action imply an environment and a human subjectivity*".[9] Dalil humanisme ini, ia usung untuk mengokohkan eksistensialisme di hadapan para penentangnya, sekaligus menunjukkan ruang aktualisasi manusia yang universal. Di antara gagasan inti humanisme eksistensial Sarte adalah sebagai berikut.[10]

> *It is basically this man is always outside of himself, and it is in projecting and losing himself beyond himself that man is realized; and, on the other hand, it is in pursuing transcendent goals that he is able to exist. Since man is thi transendence, and graps objects only in relation to such transendence, he is himself the core and focus of this transcendece. The only universe that existspengis the human one—the universe of human subjectivity. This link between transendence as constitutive of man (not in the sense of that God is transcendent, but in the sense that man posses beyond himself) and subjectivity (in sense that man is not an island unto himself but always present in a human universe is what we call existentialist humanism.*

---

[8] Tony Davies, *Humanism*, hlm. 36.

[9] Jean Paul Sartre, *Existensialism in Humanism* (New Haven: Yale University Press, 2007), hlm. 18.

[10] *Ibid*., hlm. 52-53.

Apabila pada abad ke-19 ada euforia kebebasan manusia untuk mencari jatinya melalui pemikiran-pemikiran kefilsafatan yang bebas, maka dapat disederhanakan bahwa *framing* (pembingkaian) humanisme pada abad ke-19 adalah *framing* kebebasan dan individualisme. Namun, suasana berbeda pada awal abad ke-20. Peperangan dan puncak kolonialisme yang merambah hampir dua pertiga bumi ini mendorong pemaknaan ulang humanisme. Humanisme menjadi kekuatan dan senjata untuk melawan kekerasaan atas suatu etnis, suku, ras, agama, peperangan, dan kolonialisme. Sosok seperti Jean Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Albert Camus, dan banyak filsuf atau pemikir humanis lainnya, menyuarakan penentangannya terhadap fakta kekerasan-kekerasan terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Jika kebebasan manusia melahirkan modernisme dan modernisme melahirkan dehumanisme, maka humanisme abad ke-21 harus menjadi respons atas tragedi modernisme. Itulah kira-kira arah gagasan yang diusung Tal Sessler dalam membaca pemikiran Levinas dan Camus.[11]

Dengan paparan di atas, dapat dipahami bahwa dari perspektif internal bagaimana seorang ilmuwan melakukan kajian-kajian tentang kemanusiaan atau humanisme sehingga dapat dilihat bahwa faktor-faktor internal, sosial dan paradigma pemikiran akan ikut, serta membentuk karakter atau tipologi humanisme yang diusung. Demikian halnya dengan pengamat lain, lebih tepatnya mungkin dinamakan penilai atau kritikus pemikiran, yang juga mencoba untuk membangun paradigma tipologi humanisme yang berkembang di Barat. Tipologi humanisme yang mereka bangun di antaranya *theistic humanism, atheistic humanism*, dan seterusnya,

---

[11] Tal Sesler, *Levinas and Camus: Humanism for the Twenty-first Century* (London: Routledge, 2008).

seperti persoalan humanisme dan agama.[12]

Oleh karenanya, ada berbagai perspektif dalam memahami gagasan humanisme, khususnya dalam konteks diskursus yang berkembang di Barat sejak awal abad ke-14 sampai abad ke-21 sekarang. Di tengah menjamurnya *artificial intellegence* dan *internet for things* atau dunia yang serba robot sekarang ini; paradigma manusia sebagai pusat, sebagaimana didengungkan oleh humanisme, dengan sendirinya mulai terbantahkan. Ada anomali yang dihadapkan pada paradigma humanisme sekarang ini, meminjam bahasa Thomas Khun, pertanyaanya: *normal scinece* apa yang akan muncul pascateralienasinya manusia dari sosial, pengetahuan, dan teknologi yang dirumuskan sebelumnya. Itulah *post-humanism* atau dalam istilah lain disebut *transhumanism,*[13] *hyperhumanism*, atau *after humanism.*[14] Dalam konteks *post-humanism* ini, filsafat telah mulai membangun kembali konsep klasik *techne* yang dulunya membantu manusia dalam proses interaksi dan konstruksi dengan sosial dan *nature*-nya, tetapi kemudian berangsur menjauhkannya. Karena itu, Heidegger memaknai ulang *techne* sebagai *unveiling,* yang dapat dimaknai dengan awal mula ketersingkapan. Maka, *post-humanism* bukanlah

---

[12] Pengkajian komprehensif perihal tema-tema tersebut dapat ditelusuri dalam Bambang Sugiharto (ed.), *Humanisme dan Humaniora* (Bandung: Pustaka Matahari, 2013).

[13] Menurut A Woodward, "*Transhumanism aims to seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form by means of science and technology, while the posthumanism is an attempt to critique the foundational assumptions of Western thought and culture and its outdated conceptions of human nature and to go beyond them."* Yunus Tunjel, "Neitzsche," Robert Ranisch & Stefan Lorenz Srogner (eds.), *Post and Transhumanism: An Introduction* (Frankfurt: Peter Lang, 2014), hlm. 87-96.

[14] Roberto Marchesini, *Over the Human: Post-humanism and the Concept of Animal Epiphany* (Switzerland: Springer, 2017), hlm. 17-140.

anti-humanism. *Post-humanism* adalah kritik ulang *ontology of human condition, antrophos, techne,* dan *animality.*[15]

C. Humanisme dalam Islam

Studi klasik humanisme dalam Islam diperkirakan mulai ramai pada abad ke-8 sampai dengan 10 M. Seiring dengan ramainya tradisi literasi di masyarakat yang tidak saja didominasi oleh literasi dan literatur keagamaan, tetapi juga literasi dan literatur tentang kemanusiaan yang tersimpulkan dalam bidang bahasa, etika, *al-adab* (*belles lettres*) baik dalam bentuk *syiir*, *qissah,* atau kalimat-kalimat hikmah, logika, kefilsafatan, dan studi sejarah. Jika ditelusuri asal-usulnya tentu akan menjadi perbincangan yang panjang sebab kajian selalu berlatar perspektif tertentu dan perspektif-perspektif tersebut memang telah banyak ditulis oleh sarjana; sarjana Barat seperti Makdisi, Kreamer, Gardet, dan banyak lainnya, serta sarjana Muslim sendiri seperti Abdurrahman Badawi, Zakaria, Arkoun, dan lainnya. Oleh karenanya, penjelasan di bagian ini lebih pada upaya merangkai cuplikan-cuplikan gagasan yang diusung oleh para pemikir Muslim tersebut.

Apabila dirunut tentu tidak sedikit ulama yang mengkaji perihal manusia dan kemanusiaan sebagai makna sederhana dari konsep humanisme. Untuk itu, di dalam tulisan ini tidak serta merta merepresentasikan seluruh cendekiawan Muslim klasik. Hanya beberapa tokoh saja yang mungkin dapat dijangkau dan diburu dalam waktu yang cukup singkat. Sosok humanis paling awal adalah Abd. Allah ibn al-Muqaffa (w. 759 M).[16] Ibn Muqaffa dikenal sebagai salah satu sastrawan

---

[15] *Ibid*., hlm. 139-143.

[16] Perlu dicatat bahwa dalam literatur-literatur tercatat nama Abd. Allah ibn al-Muqaffa yang hidup pada pertengahan abad ke-8 M, dan ada juga nama Saverus Ibn al-Muqaffa yang hidup pada abad ke-10 M.

Persia yang bergumul dengan bangsa dan budaya Arab-Islam, ayahnya yang bekerja di lingkungan Istana menjadikan dia lebih awal mencerna berbagai pengetahuan, termasuk tentunya bahasa. Lepas dari identitas dan posisinya sebagai penyair atau sastrawan yang memang lepas dari sekat-sekat ideologis atau teologis tertentu menjadikan karya-karyanya direkam oleh para sejarawan Muslim seperti al-Baladuri, Ibn al-Nadim, dan bahkan menjadi abadi hingga sekarang.

Meski identik dengan gagasan humanisme, Ibn Muqaffa sering dipotret melalui karya-karyanya seperti yang ditulis oleh Kristo Nagy,[17] sejarah hidupnya sebagaimana ditulis oleh Dominique Sourdel.[18] Tanpa bermaksud mengurangi kontribusi penulis yang lain, penulis menggarisbawahi bahwa studi humanisme dalam pemikiran Ibn Muqaffa belum tuntas. Oleh karena itu, dalam ruang yang sempit ini dapat ditegaskan bahwa melalui *Kalila wa Dimna*, Ibn Muqaffa ingin memberi ruang minat baca masyarakat, khususnya bacaan sastra atau tepatnya dongeng fabel. Melalui karya ini, Ibn Muqaffa memberi kontribusi kemanusiaan di dunia Arab-Islam pada abad ke-8, yakni tradisi literasi dan pesan-pesan moral di dalam cerita tersebut.[19] Sebagai contoh, ketika Dimnah menafsirkan

---

Severus ini adalah salah satu pengikut Krsiten Coptik di Mesir. Lihat Sidney Grifit, "The Kitab Misbah al-Aql of Severus Ibn al-Muqaffa: A Profile of the Christian Creed in Arabic in Tenth Century Egypt," *Medieval Encounter,* Vol. 2, No. 1 (1996).

[17] Istvan Kristo Nagy, "La Lumiere et les Tenebres dans l'Ouvre d'ibn al-Muqaffa' (Mort Vers 757 Apres J.-C.)," *Acta Orientalia*, Vol. 61, No. 3 (2008); Istvan Kristo Nagy, "On the Authenticiy of *al-Adab al-Shagir* Attributed to Ibn al-Muqaffa' and Problems Concerning of Some of his Title," *Acta Orientalia,* Vol. 62, No. 2, (2009), hlm. 199-218.

[18] Dominique Sourdel, "La biographie d'ibn al-Muqaffa d'Après les Sources Anciennes," *Arabica*, T. 1, Fasc. 3 (1953).

[19] Ibn al-Muqaffa, *Kalila wa al-Dimna: Al-Atsar ibn al-Muqaffa* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989).

cerita fabel yang disampaikan Kalilah, Kalilah menggaris-bawahi penafsiran Dimnah.[20]

وإعلم أن لكل إنسان منزلة و قدرا، فان كان في منزلته التي هو فيها متماسكا كان حقيقا أن يقنع. وليس لنا من المنزلة ما يحط حالنا التي نحن عليها. ثم إن منزلة الإنسان مقدورة عليه مند الأزل فلا سبيل الا الرضى بها كيف كانت.

Dalam perspektif yang lain, Ibn Muqaffa juga mempresentasikan konsep-konsep moralitas bagi manusia baik pada konteks sosial maupun konteks individual. Konstruksi moral Ibn Muqaffa yang dibagi menjadi dua, yakni *al-kabir* dan *al-shagir* menunjukkan bahwa adanya konsep moralitas berjenjang antara satu komunitas tertentu dengan komunitas lainnya. *Al-Adab al-Kabir* dialamatkan kepada para pemimpin sehingga bisa jadi semacam etika politik atau etika pemerintahan; sementara *al-Adab al-Shagir* lebih kepada etika kepribadian (*character building*). Pemilahan ini sesungguhnya tidak ketat juga. Ulasan mendalam dilakukan oleh al-Jabiri dalam membaca dan memposisikan kedua kitab ini.[21] Yang jelas gagasan bagaimana manusia digugah dengan rasionalitasnya untuk mengembangkan dimensi kemanusiaan yang diposisikan sebagai *akhsanu taqwim* betul-betul dapat direalisasikan. Itulah spirit utama Ibn Muqaffa, yang rela mengorbankan nyawanya demi cita-cita tersebut.

Selain Ibn Muqaffa, di dalam konteks yang berbeda, al-Kindi (w. 866 M) juga melakukan berupaya memahami secara mendalam tentang manusia melalui *treatment-treatment* yang

---

[20] *Ibid*., hlm. 76.

[21] Al-Jabiri, *Naqd al-Akhlaqi al-'Arabi* (Beirut: Markaz al-Dirasah al-Islamiyah, 2003). hlm. 340.

sesuai dengan dimensi dan karakter kemanusiaan. Al-Kindi mencoba menunjukkan peran dan dimensi manusia—dalam konteks sekarang bisa dibaca sebagai studi psikologis. Tentu mesti diakui bahwa pengaruh dari Yunani tidak dapat dilepaskan, tetapi konstruksi gagasan al-Kindi yang ditawarkan kepada masyarakat waktu itu sangat bermakna, apalagi jika dipahami dalam konteks psikologi sosial di mana sistem sosial tidak semapan hari ini. Semua itu digambarkan secara jelas dalam *al-Hillah li Daf'i al-Ahzan* (الحيلة لدفع الأحزان)[22]

Al-Farabi juga melakukan hal yang sama; mungkin kita selama ini suntuk dengan studi-studi metafisika yang diusung para filsuf Muslim, mereka seakan-akan tidak bersentuhan dengan dunia nyata sehingga ada kesan filsafat (Islam) selalu melangit. Padahal, faktanya tidak demikian. Al-Farabi juga berbicara tentang humanisme melalui konsep bahasa karena bahasa menjadi pintuk masuk bagi pemahaman mengenai manusia dan kemanusiaan.[23] Bahkan, lebih jauh, mengikuti gagasan Frank Griffel, al-Farabi mengeksplorasi konsep *fitrah* yang menginspirasi al-Ghazali di dalam *al-Munqid min al-Dhalal*-nya.[24] Merujuk dari Griffel, melalui *Kitab al-Musiqi al-Kabir,* al-Farabi mencatat bahwa fitrah manusia berbeda-

---

[22] Penulis mengoleksi teks tersebut yang bersumber dari *https://ia800105.us.archive.org/9/al7ila.pdf* sementara sumber sekunder dapat dibaca dalam Peter Adamson & Peter E. Formann, *Philosophical Works of al-Kindi* (Oxford: Oxford University Press, 2012), hlm. 246- 290. Lihat juga, Ghada Jayyusi-Lehn, "The Epistle of Ya'qub bin Ishaq al-Kindi on the Device of Dispelling Sorrows," *British Journal of Middle Eastern Studies,* Vol. 29, Issue 2, (2002), hlm. 121-135.

[23] Mustafa Younese, "A Medieval Conception of Language in Human Terms: Al-Farabi," *Paper*, Confererence on *New Directions in the Humanities*, Philadelphia (2018).

[24] Frank Griffel, "Al-Ghazali's Use of "Original Human Disposition" (Fitra) and its Background in the Teachings of al-Farabi and Avicenna," *The Muslim World,* Vol. 102 (January 2012), hlm. 1-32.

beda dalam bakat dan imajinasi kreatifnya (الإلحان الطبيعية للإنسان) dalam bermusik.[25] Kreativitas itulah yang hendaknya dieksplorasi dan dieksploitasi sehingga keragaman menjadi suatu aset besar bagi manusia. Penataannya secara sosial ada pada *al-Siyasah al-Madaniyyah*. Sedangkan dimensi-dimensinya di antaranya ada dalam fitrah kebahasaan sebagaimana dalam Kitab al-Khuruf.[26] Pada akhirnya, dengan menutip pandangan Vallet, Griffel menulis:

> *Philippe Vallat sees in al-Farabi's understanding influences of the stoic notion of "natural tendencies" (principiis naturae) as well as of the neo-Platonic idea that the* lógoi *flow from the universal soul onto nature and onto the human spirit.* Fitra *for al-Farabi is the disposition—natural to all humans of sane mind—to receive the first intelligibles from the active intellect. This disposition creates an innate (and certain) knowledge that is not acquired through syllogistic arguments. Vallet's analysis shows that there is a certain ambiguity in al-Farabi: Strictly speaking* fitrah *is the disposition or the capacity to receive the first intelligibles. In a broader sense, however, the ensemble of the first intelligibles is also called* fitra.[27]

Fitrah manusia ialah akal pertama yang menjadi sumber segala bentuk tindakan yang dilakukan oleh manusia dan hal ini sekaligus menunjukkan jati diri kemanusiaannya.

---

[25] Sebenarnya *keyword* yang tepat untuk itu adalah *al-Khiyal*, sayangnya penulis belum menemukan dalam kitab tersebut, tetapi konsep yang mirip tentang urgensi daya kreatif manusia bisa dibaca dalam bab itu. Al-Farabi, *Kitab al-Musiqi al-Kabir* (Kairo: Dar al-Katib, tt.), hlm. 107.

[26] Bahkan al-Farabi menempatkan kemanusiaan menjadi tolok ukur eksistensi agama dibandingkan dengan filsafat. Menurutnya, jika agama murni dipahami sebagai sebuah manifestasi kemanusiaan, maka kehadirannya lebih akhir dibandingkan dengan filsafat. Al-Farabi, *Kitab al-Huruf* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1990), hlm. 131.

[27] Griffel, "Al-Ghazali's Use of *Original Human Disposition*," hlm. 11.

Abu Bakr Muhammad al-Razi (w. 925 M) mungkin salah satu ilmuwan yang patut diperhatikan di sini. Karakteristiknya yang bebas secara otomatis mendorong dia untuk diposisikan sebagai pemikir bebas yang tidak terbelenggu oleh sekat-sekat ideologi dan keyakinan. Al-Razi mencoba membuktikannya semua itu dengan mengeksplorasi gagasan yang lebih menyentuh dengan persoalan *real* kemanusiaan seperti kedokteran, kejiwaan, dan gagasan-gagasan dasar bagi manusia dalam konteks kehidupan. Misalnya, di dalam *Akhlaq al-Thabib*, al-Razi menuturkan bagaimana ia harus memeriksa pasien pada siang hari dan pada malamnya harus menganalisis *treatment* apa yang sesuai dengan pasien tersebut tanpa pandang bulu. *Treatment* tersebut kemudian ia tulis untuk kepentingan masa depan kesehatan manusia.[28] Bahkan, atas permintaan penguasa waktu itu, *treatment-treatment* tersebut dikompilasi menjadi satu agar lebih cepat pulih secara mudah dan cepat atau dalam bahasa al-Razi sebagai *bur'u sa'ah* (برء ساعة).[29]

Jika al-Razi lebih mengeksplorasi fitrah manusia dalam konteks internalnya, Abu Khayyan al-Tauhidi (w. 1023) justru mengeksplorasi lebih dalam bagaimana potensi-potensi fitrah manusia itu diwacanakan dalam ruang-ruang kemanusiaannya secara vulgar atau apa adanya. Oleh karena itu, al-Tauhidi tampak rileks berbicara tentang manusia dan kemanusiaan yang jauh lebih luas dibanding pemikir-pemikir sebelumnya. Karakteristik rileks yang diusung oleh al-Tauhidi tampak dari pola penalaran yang diusung dalam membingkai problem-problem penalaran dan kemanusiaan. Di sisi lain, karakteristik lain juga muncul dari gaya bahasa yang digunakan oleh al-Jabiri. Dua karakteristik ini tidak dimiliki oleh pemikir

[28] Al-Razi, *Akhlaq al-Thabib* (Kairo: Dar al-Turats, 1977), hlm. 37.

[29] Al-Razi, *Bur'u Sa'ah* (Alexandria: Dar al-Wafa', 2006), hlm. 52.

semasanya yang lebih cenderung formalis, ketat, dan rigid, karena semuanya ditulis dalam bingkai kefilsafatan formal. Maka, al-Tauhidi keluar dari pakem yang ada. Kajian atas humanisme al-Tauhidi, dari sisi orisinalitas telah diusung oleh Marc Berge,[30] Zakaria Ibrahim,[31] Mohammed Arkoun,[32] dan Joel L. Kreamer; sementara pengusung lain seperti Alexander Key lebih pada upaya mendaur ulang apa yang sudah ditulis oleh Kreamer dan tiga nama sebelumnya.[33]

Di luar perbincangan yang telah ditulis sebelumnya, sedikit gambaran humanisme al-Tauhidi tercermin dari empat karyanya, yakni *al-Muqabasat, al-Imta' wa al-Muanasah, al-Shadaqah wa al-Shadiq*, dan *al-Hawamil wa al-Syawamil.* Dari kempat rujukan tersebut, terdapat beberapa poin pemikiran untuk dapat didiskusikan lebih lanjut. *Pertama*, al-Tauhidi secara terbuka berbicara tentang manusia, termasuk dirinya, dalam ruang kemanusiaannya yang serba terbatas. Misalnya, al-Tauhidi menulis bahwa sesungguhnya manusia itu selalu menjadi problem bagi manusia (lainnya). Pada saat yang sama, al-Tauhidi juga menceritakan bagaimana manusia secara alamiah selalu akan menghadapi perbagai perbedaan (identitas)

---

[30] Di antara karya Berge tentang al-Tauhidi, yakni “Une Anthologie sur l'Amitié d'Abū Hayyān at-Tawhīdī,” *Bulletin d'Études Orientales,* T. 16 (1958-1960), hlm. 15-60; “Mérites Respectifs des Nations Selon le "Kitab al-Imta' wa-l-Mu'anasa" d'Abu Hayyan al-Tawhidi ("m. en 414/1023"),” *Arabica*, Vol. 19 (1972). Sementara karya monumental Berge tentang al-Tauhidi adalah *Pour un Humanisme Vécu: Abû Hayyân al-Tawhîdî* (Paris: Institut Français de Damas, 1979).

[31] Zakariya Ibrahim, *Abu Hayyan al-Tauhidi: Adib al-Falasifah wa Filasuf al-Udaba'* (Kairo: tt.).

[32] Mohammed Arkoun, “L'Humanisme Arabe au IVe /Xe siecle: D'Apres le Kitab al-Hawamil wa al-Syawamil,” *Studia Islamica,* Vol. 16 (1961).

[33] Alexander Key, “the Applicability of ‘Term’ Humanity to Abu Hayyan al-Tauhidi,” *Studia Islamica*, No. 100/101 (2005), hlm. 71-112.

dengan dirinya.[34] *Kedua*, al-Tauhidi juga mengeksplorasi dimensi jasadiyah dan ruhiyyah untuk memahami substansi manusia. Kedua gagasan yang terdapat dalam *al-Muqabasat* dapat dipastikan lebih dekat dengan filsafat, sementara konstruksi kemanusiaan yang betul-betul dalam format narasi kesusastraan (*literature*) atau *adib al-natsar* terdapat dalam *al-Shadaqah wa Shadiq*[35] dan *Akhlaq al-Wazirain*.[36] Kritik, wejangan, telaah atau gagasan al-Tauhidi memuncak dalam esai-esai singkat, parodi-parodi, dan puisi-puisi yang dialamatkan kepada dua perdana menteri (Ibn Ubbad dan Ibn al-Amid) era Dinasti Buwaihi, serta juga kepada manusia dan kemanusiaan umumnya. Sementara dalam *al-Imta' wa al-Muanasah*[37] dan *al-Basa'ir wa al-Dakha'ir*, al-Tauhidi mengelaborasi bahasa-bahasa indah untuk dipresentasikan dan didiskusikan. Intinya dari bahasa-bahasa Arab yang terperangkap dalam syair, hikmah, dan *natsar* klasik justru kita mendapat banyak ide-ide baru yang mengkonstruksi dialog al-Tauhidi dengan beberapa tokoh, terutama *al-wazir*. Berbeda dalam *al-Basa'ir wa al-Dakha'ir* meskipun semangatnya sama dengan *al-Muanasah*, tetapi lawan dialog al-Tauhidi bukan *anta* atau *antum,* tetapi *huwa* atau *hum* sehingga terkesan lebih leluasa. Di dalam potongan-potongan kalimat pendek yang dinukil, sebagaimana khas *al-Muqabasat*, dari berbagai bacaan sepertinya al-Tauhidi sudah hafal di luar kepala, kemudian dirangkai dan diberi penekanan sehingga muncul *message* baru. Itu semua hanya bisa dilakukan oleh mereka yang memiliki mata hati (*al-basa'ir*) karena memang

---

[34] al-Tauhidi, *al-Muqabasat* (Kairo: Dar Said al-Sabah, 1992), hlm. 151.

[35] Al-Tauhidi, *al-Shadaqah wa al-Shadiq* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998).

[36] Al-Tauhidi, *Akhlaq al-Wazirain* (Beirut: Dar Sadir, tt.).

[37] Al-Tauhidi, *al-Imta' wa al-Muanasah* (Windsor, UK: Hindawi Publication, 2019).

ide-ide cemerlangnya tersembunyi (*al-dakha'ir*) di bawah tumpukan jerami-jerami kehidupan.[38]

Di antara penggagas konsep-konsep humanisme dalam Islam paling awal ialah teman sejawat al-Tauhidi yang menghasilkan karya bersama, yakni Ibn Miskawaih (w. 1030 M). Meski apa yang ditulis Ibn Miskawaih, memang tidak seliar al-Tauhidi, sisi-sisi akademik yang kental karena pengaruh bacaan, terutama dari Galen, mewarnai tulisan Ibn Miskawaih. Namun, tampaknya menarik memotret karya kedua tokoh ini dalam *al-Hawamil wa al-Syawamil*, suatu kitab yang juga pernah dibahas secara mendalam oleh Arkoun.[39] Secara umum, kitab *al-Hawamil* merupakan 'serangan' intelektual al-Tauhidi kepada Ibn Miskawaih yang disebabkan oleh kecemburuan al-Tauhidi. Memang secara umum al-Tauhidi jauh lebih alim daripada Ibn Miskawaih, tetapi Khalifah Adhu al-Daulah justru memberi kepercayaan Ibn Miskawaih sebagai menteri keuangan dan sekaligus kepala perpustakaan negara. Lepas dari perdebatan latar yang ada, memotret humanisme Ibn Miskawaih memang hanya bisa masuk lewat *al-Hawamil* dan *Tahdzib al-Akhlaq*. *Al-Hawamil* merupakan lontaran-lontaran pertanyaan substansial al-Tauhidi tentang berbagai problem kemanusiaan mulai dari bahasa sampai hal-hal yang pribadi. Sedangkan *al-Syawamil* merupakan jawaban-jawaban sistematis Ibn Miskawaih atas pertanyaan al-Tauhidi. Di luar konteks soal-jawab yang ada, pada akhirnya terdapat benang merah yang dapat ditarik tentang pemahaman-pemahaman kemanusiaan dari dua tokoh satu zaman ini. Ibn Miskawaih menempatkan keadaban atau moralitas baik individu maupun kolektif menjadi sarana implementasi dan tujuan kemanusiaan, ketika tujuan etika adalah sebuah kebahagiaan (*al-*

---

[38] Al-Tauhidi, *Al-Basa'ir wa al-Dakha'ir,* Jilid I-X (Beirut: Dar Sadir, tt.).

[39] Arkoun, *"Humanisme Arabe au IV/X"*.

sa'adah) maka secara otomatis nilai-nilai kemanusiaan juga bertujuan untuk mencapai kebahagiaan. Inilah konklusi tesis yang penulis temukan dari pemahaman Goodman.[40]

Hal yang sama juga diperbincangkan oleh Ibn Sina (w. 1037 M), fitrah manusia dapat dijadikan sebagai pintu masuk untuk memahami konsep kemanusiaan yang disadari atau tidak akan membantu menumbuhkembangkan potensi yang dimiliki oleh manusia. Dan, dalam bahasa Ibn Sina, terminologi yang digunakan, sebagaimana konsepsi awalnya dengan mengikuti Aristoteles, adalah jiwa manusia. Jiwa manusia dalam *framing* filsafat dibagi dalam tiga bidang kajian, yakni fisika, etika, dan metafisika. Dengan mengutip pandangan Maha Elkiasy, agar tidak salah persepsi, sebagai berikut:

> *Gutas in his Avicenna and the Aristotelian Tradition considers that Ibn Sina discloses human souls according to three different disciplines of philosophy: physics, ethics and metaphysics. First, in his study of physics following Aristotle he explores the different faculties of the soul and explains the process of perceiving material things in an abstract form. He also examines the rational perception of abstract ideas and explains how this is done. Here he already declares that since humans are able to perceive theoretical abstract knowledge, then the nature of the human soul must be immaterial. In the very few places where Ibn Sina deals with ethics, he demonstrates that the human soul needs to be delivered from its evil tendency through its connection to the material world. This should be achieved by the help of the religious laws which assist the soul to its salvation through knowledge of the divine world. A third area of disclosing Ibn Sina's concept of the human soul is metaphysics. Here he unveils the nature of*

[40] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (Oxford: Oxford University Press, 2003). hlm. 106-111.

> *the human soul and its relation to the divine world. In the last part of Remarks and Admonition, however, he declares a further possibility for the human soul: that it can obtain direct conjunction with the divine light and enjoy the happiness of the divine Intellects in their relationship with God. Following this division of the subject, I examine first the different faculties of the human soul, then I move to explore his concept of knowledge and the way in which the human soul is able to perceive abstractions and concepts. Next I turn to his ethical understanding of the human soul in relation to religious knowledge. Finally, Ibn Sina's concept of the human soul in its relation to the divine world will be mainly treated in the section titled "Relationship with God through His manifestation of Himself, Tajalll" of this chapter."*[41]

Dengan gambaran global di atas, bahwa secara filosofis manusia mempunyai kemampuan bernalar dan berinspirasi dalam berbagai kategori, strata, dan cakupannya. Konsepsi ini diaplikasikan dalam berbagai hal kehidupan yang terkait dengan munculnya pertanyaan dan kemungkinan manusia dalam proses klaim kebenaran pengetahuan. Dengan demikian, kemanusiaan yang diusung Ibn Sina bukan kemanusiaan dalam konteks eksistensinya dan objektifikasinya bersama dengan yang lain, tetapi justu dalam konteks potensi-potensi internalnya.

Pasca Ibn Sina, sosok al-Ghazali (w. 1111 M) juga berkontribusi dalam diskusi kemanusiaan. Karya terakhirnya, *al-Munqidh min al-Dhalal*, menunjukkan perjalanan al-Ghazali sebagai manusia biasa, tidak lebih. Oleh karena itu, kesadaran al-Ghazali tentang problem-problem kemanusiaan menjadi latar yang mendorong keseriusan al-Ghazali untuk memban-

---

[41] Maha Elkiasy-Friemuth, *God and Human in Islamic Thought: Abd ak-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali* (London: Routledge, 2006), hlm. 90.

gun ulang paradigma pengetahuan keagamaan (*Ihya' 'Ulum al-Din*) karena baginya pencarian fitrah manusia atas makna hakikat kehidupan tidak cukup dengan nalar-nalar neologis semata, tetapi juga perlu penguatan akar keagamaan yang kebenarnya telah dijamin.[42] Oleh karena itu, dengan nada yang sangat optimis di dalam *Kimaya al-Sa'adah*, al-Ghazali merekonstruksi struktur dan anasir-anasir terdalam yang ada dalam diri manusia. Bagi al-Ghazali, hanya manusialah yang mampu memahami unsur-unsur hakiki (*kimiya*) di dalam dirinya yang akan mendapatkan kebahagiaan (*al-sa'adah*).[43] Sebaliknya, hari ini pemahaman atas dimensi dan anasir manusia (*kimiya*) lebih difokuskan kepada apa yang tampak (eksistensial) dalam struktur sosial, biologis, dan antropologisnya sehingga pemahaman terhadap manusia sangat terbatas. Keterbatasan ini membawa implikasi pada pemahaman dan potensi eksplorasi diri manusia yang juga terbatas.

Namun, al-Ghazali menyadari bahwa pemahaman yang demikian tidak mudah. Oleh karena itu, dalam *al-Munqid,* al-Ghazali mendeskripsikan tahap kehidupan manusia dalam empat proses, yakni proses empiris, imajinatif, rasional, dan profetik.[44] Kualitas pencapaian manusia berjenjang, dari jenjang yang paling konkret ke yang paling abstrak. Upaya dan jenjang pencapaian manusia membutuhkan proses pembelajaran untuk pembebasan dari kesesatan (*al-dhalal*). Karena itu, peran pendidikan sangat penting untuk merealisasikan

---

[42] Frank Griffel, "Al-Ghazali's Use of "Original Human Disposition" (Fitra) and its Background in the Teachings of al-Farabı and Avicenna," *The Muslim World*, No. 102, (2012), hlm. 5-6.

[43] Al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'adah: Majmu'ah Rasail li al-Imam al-Ghazali* (Beirut: Dar al-Fikri, 1996), hlm. 418-428.

[44] Al-Ghazali, *Al-Munqid min al-Dhalal: Majmu'ah Rasail li al-Imam al-Ghazali* (Beirut: Dar al-Fikri, 1996), hlm. 556-557.

derajat kamanusiaan yang tertinggi.[45] Dalam konteks ini *al-Munqid min al-Dhalal* bagian dari upaya al-Ghazali dalam melakukan kritik kajian pengetahuan untuk manusia, termasuk pengetahuan agama.

Studi modern dan kontemporer (Islam) tentang bagaimana humanisme dipahami telah banyak ditulis oleh intelektual Muslim. Mereka mengkaji humanisme dalam berbagai perspektif sesuai latar belakang dan tujuan kajian. Namun, pada intinya sebenarnya sama, bagaimana al-Qur'an menjadi titik berangkat atau titik tujuan dari kajian tersebut. Sosok paling awal pada era modern dalam Islam yang menelaah wilayah-wilayah eksistensi manusia dalam upayanya untuk mengokohkan sekaligus mengembangkan jati dirinya menghadapi problematika kehidupan, adalah Mohammad Iqbal. Melalui konsep *the philosophy of self* atau dalam terma *khudi*, Iqbal mengeksplorasi jati dari manusia baik dalam konteks individu maupun sosialnya. Melalui media dan diskursus sastra (puisi), Iqbal berhasil mendekatkan prinsip-prinsip kemanusiaan dalam wacana keagamaan dalam konteks modern atau tepatnya pada awal abad ke-20.

Berbeda dengan Iqbal, yang dijulukinya sebagai reformis abad ke-20, Ali Syari'ati menawarkan strategi alternatif lain. Dengan gagasan-gagasan Marx, ia berdialektika membangun gagasan keislaman yang sadar terhadap prinsip-prinsip kemanusiaan. Tumbuh kembang kesadaran atas prinsip kemanusiaan tersebut tidak diusung dalam perspektif humanisme, tetapi dari upaya Syari'ati dalam membangun paradigma baru tentang ilmu-ilmu sosial yang justru akan lebih memberi

---

[45] Spirit ini juga terdapat di dalam Craig Truglia, "Al-Ghazali and Giovanni Pico Della Mirandola on the Question on Human Freedom and the Chain of Being," *Philosophy East and West*, Vol. 60, No. 2 (2010), hlm. 143-166.

makna secara komprehensif tentang jati diri dan nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karenanya, Ali Syari'ati tidak peduli jika dianggap pengikut Marx, G.W.F. Hegel, Friedrich Nietzsche, atau Martin Heidegger. Semua itu ia lakukan untuk membangun pemahaman komprehensif atas humanisme yang betul-betul liberatif dari kungkungan pengetahuan dan kebenaran yang justru membelenggu manusia, dan bahkan agama.[46] Mengapa? Karena bagi Syari'ati, al-Qur'an dan Islam sangat menghargai posisi dan peran manusia, manusia dilahirkan dalam kesucian dan kemerdekaan sepenuhnya, tetapi tetap di dalam batas dan norma yang secara hakiki dirumuskan untuk menjaga hak dan martabat kemanusiaan.[47]

Pada waktu yang sama, tetapi beda tempat, dalam spirit dan sumber inspirasi yang sama, Abdurrahman Badawi dan Mohammed Arkoun menggaungkan humanisme dalam Islam dari Paris. Apabila ditelusuri gerak genealogis Syari'ati juga tidak lepas dari tradisi intelektual Prancis. Berbeda dengan Syari'ati yang lebih progresif karena persentuhannya secara langsung dengan masyarakat Iran yang memang perlu digerakkan, Arkoun ada di singgasana akademik dengan tradisi yang sangat kuat di Paris. Pembacaan dan interaksinya dengan data-data harus ditelaah secara akademis. Oleh karenanya, keberhasilan Arkoun menghadirkan nalar humanisme Islam pada abad ke-10 M,[48] khususnya dari pemikiran Ibn Mis-

---

[46] Dustin J. Byrd & Seyed Javad Miri (eds.), *Ali Shariati and the Future Social Science: Religion, Revolution and the Role of the Intellectual* (Leiden: Brill, 2007).

[47] Ali Syari'ati, *Man and Islam* (India: Kazi Publishing, 2001).

[48] Mohammed Arkoun, *Contribution à I Etude de l'humanisme Arabe au IV /Xe siècle: Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030), Philosophe et Historien* (Paris: J. Vrin, 1970). Kajian Arkoun atas humanisme ini lebih lanjut dikembangkan dalam beberapa artikelnya yang dipublikasi kemudian. Artikel-artikel tersebut kemudian dibukukan dalam *Humanisme et*

kawaih dan beberapa koleganya, di kalangan para profesor Sorbonne menjadi prestasi tersendiri. Keberhasilan tersebut bukan semata-mata pada wilayah kontennya, tetapi justru yang paling kuat ialah tafsir-tafsir historis dan antropologis Arkoun atas teks klasik yang menjadikan namanya terpatri sebagai salah satu profesor di Universitas Sorbonne. Arkoun membaca Ibn Miskawaih bukan dalam pergulatan agama, sebagaimana pada umumnya dibaca oleh kalangan awam umat Islam, tetapi justru yang lebih kuat adalah pergulatan kemanusiaan. Kuatnya dimensi kemanusiaan ini dibuktikan dengan hadirnya tradisi yang saling menyilang dan hibridisasi antara berbagai dimensi, yakni dimensi agama (Islam, Kristen, Yahudi, dan Zoroaster), kultur (Persia, Arab), dan Pengetahuan (Yunani, Suryani, Islam, Persia). Semua itu berhasil dijernihkan oleh Ibn Miskawaih dalam karya-karyanya. Secara umum, Arkoun membagi gerakan humanisme Islam pada abad ke-10 dalam tiga aliran, yakni *religious humanism, literary humanism*, dan *philosophical humanism*. Yang pertama mengindikasikan kuatnya gerakan kemanusiaan dengan prinsip-prinsip keagamaan; kedua merupakan representasi dari pada *al-udaba* yang menyuarakan tentang nilai-nilai kemanusiaan; dan ketiga humanisme yang berakar dari tumbuh kembangnya filsafat.[49]

Sementara Badawi tampaknya lebih fokus kepada upaya penguatan tradisi *turats* dan pengembangan transmisi filsafat Barat ke dunia Arab. Sedangkan studinya atas humanisme bisa ditelaah dalam *L'Humanisme dans la Pensée Arabe*.[50]

Islam: Combats et Propositionsy (Paris: J. Vrin, 2005), yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, dengan judul *al-Ansana wa-l-Islam: Madkhal Târîhï Naqdï*, terj. & taqdim: Mahmùd ʻAzab (Beirut: Dar al-Tsaqi, 2013).

[49] Arkoun, *Contribution à l'Etude de l'Humanisme Arabe,* hlm. 355-357.

[50] Abdurrahman Badawi, "L'Humanisme dans la Pensée Arabe," *Studia*

Dalam versi Arab ada beberapa tulisan karya Badawi, tetapi belum penulis telaah.[51] Berbeda dengan Arkoun yang lebih fokus pada gagasan humanisme di Arab, Badawi lebih mengeksplorasi humanisme dalam kultur dan pengetahuan serta peradaban Arab Islam. Oleh karenanya, Badawi menyodorkan humanisme kreatif ala Arab tanpa harus menengok ke belakang, pada era Yunani dan Romawi, atau bahkan Persia. Bukan berarti Badawi tidak memahami sejarah, tetapi untuk aktualisasi dan eksistensialisasi suatu gagasan, membangun apa yang ada dalam teks sebagai satu kesatuan mata rantai pemikiran Arab-Islam yang memiliki identitasnya tersendiri perlu diacungi jempol. Artinya, ada kedekatan antara apa yang Badawi identifikasi sebagai eksistensialisme (*al-wujudiyyah*) dengan konsep-konsep kemanusiaan dalam pemikiran Arab seperti halnya tasawuf dan sejenisnya.

Selain Arkoun dan Syari'ati, ada Ali Ahmad Said Esber yang dikenal dengan nama pena Adonis (Adunis). Sastrawan *cum* intelektual berkebangsaan Suriah ini menggambungkan dimensi ontologis sastra dan sufisme dalam proses olah jiwa manusia. Mungkin telalu jauh untuk menempatkan Adonis dalam wacana humanisme Arab. Namun, perlu dicatat bahwa humanisme tidak bisa dipisahkan dari tradisi kesusastraan, begitu juga sebaliknya. Jika filsafat mengeksplorasi nalar dan jika agama mengeksplorasi wahyu, maka sastra (*literature*) mengeksplorasi bahasa, semua itu untuk kepentingan yang sama bagaimana manusia dapat memahami diri dan sesamanya untuk lebih baik.

Islamica, No. 6 (1956), hlm. 63-100; lihat juga, Ibrahim Muhammad Turki, "al-'Alaqah baina al-Tasawwuf al-Islami wa Madzhab al-Wujudi 'inda Badawi," Ahmad Abdul Halim (ed.), *Abdurrahman Badawi: Majmu'at Dirasat* (Kairo: al-Haiah al-'Ammah li Qusur al-Tsaqafah, 1997), hlm. 299-310.

[51] Misalnya, Abdurrahman Badawi, *al-Insaniyah wa al-Wujudiyah fi al-Fikri al-'Arabi* (Kairo: Dar al-Qalam, 1982).

Adonis tidak banyak dan spesifik menyinggung konsep-konsep manusia karena semuanya, sesungguhnya berbicara tentang manusia, menurut Khaled Mattawa, "*Poetry's function is to convey eternal human anxieties*," Adonis juga ingin menorehkan perjuangan humanisme dalam karya-karyanya, dan itu terutama ia tulis pada 1980-an.[52] Dalam *Pslam (Mazmur)* Adonis menulis, "*He peels humans being like union*."[53] Manusia adalah lapisan-lapisan makna yang entah kapan sampai pada makna hakiki. Oleh karena itu, menurut Adonis, esensi progresivitas adalah manusia dalam ranah kualitatifnya karena sejarah manusia selalu bergerak seperti pendulum dari ortodoksi (*al-tsabit*) ke inovasi (*al-mutahawil*) dan teks hanya sebatas jejak atas gerak itu. Di dalam "*Celeberating al-Ma'ari, Day II,*" ia menulis:[54]

Say, the place is desolate.
Say, the world is clay, and humans are projects for humanity.
And here space is shackled in the chains of night.

Selain Badawi dan Arkoun, ada beberapa intelektual kelahiran Prancis yang menelaah tentang humanisme dalam Islam seperti tokoh Jesuit Prancis Louis Gardet,[55] dan Marcel A. Boisard,[56] seorang intelektual Prancis yang lama tinggal

---

[52] Adonis, *Selected Poems*, terj. Khalid Mattawa (New Haven: Yale University Press, 2010), hlm. xix.

[53] *Ibid.*, hlm. 23.

[54] *Ibid.*, hlm. 274.

[55] Louis Gardet, "Toward A Renewal of Islamic Humanism," terj. Ismail Raji al-Faruqi, *Islamic Studies*, Vol. 1, No. 4 (1964).

[56] Marcel A. Boisard, *L'Humanisme de l'Islam* (Paris: Albin Michel, 1979). Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh HM. Rasjidi yang diterbitkan oleh Bulan Bintang pada 1980. Artinya, hanya setahun setelah buku itu terbit pertama kali di Paris

di Kairo. Meskipun karya-karya mereka, sekarang ini sudah dianggap klasik, tetapi gagasan-gagasan mereka akan selalu hadir dengan makna kontekstualnya.

Dengan latar kajian mistiknya dalam Islam, Louis Gardet secara singkat menegaskan bahwa gerakan-gerakan spiritualisme yang berkembang pada waktu juga ikut serta membangun upaya pencerahan bagi manusia. Gardet menulis, "*And yet, all these are but premonitory signs of the culture of Islam. Fortunately, this Muslim humanism of the past has not stopped inviting the modern man of culture to look into its literature and thereby to enrich his mind and thought.*" Dalam konteks ini usaha Gardet untuk memotret inspirasi-inspirasi *nothing but man* dalam tradisi aristokrasi Islam, pemikiran teologi, sastra, dan bahkan sufisme patut diapreasiasi dan dapat menjadi bahan renungan untuk masa depan. Syaratnya, ruang ijtihad dibuka kembali, inspirasi-inspirasi penalaran bisa ditafsir ulang. Karakteristiknya yang *theistic humanism,* sebagaimana Kristen, menjadi lebih kuat dihadapkan pada tradisi *atheistic humanism*.[57] Namun, Gardet juga mengkritik gagasan humanisme dalam Islam yang menurutnya harus dibedakan antara 'humanisme' dalam konteks religius dan 'humanisme' dalam konteks kultural. Gardet mengakui ada dimensi yang anti-humanistik di dalam kedua konteks tersebut.[58]

Berbeda dengan Gardet yang masih kuat Jesuitnya sehingga ada statemen atas pengaruh humanisme Islam dari Kristen, Boisard justru sebaliknya, ia mengeksplorasi kekuatan nilai-nilai kemanusiaan dalam Islam yang tidak dimiliki oleh

[57] Louis Gardet, "Toward a Renewal of Islamic Humanism," hlm. 10-39.

[58] Joel L. Kraemer, "Humanism and the Renaissance in Islam: A Preliminary Studies," *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 104, No. 1, *Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal* (January-March 1984), hlm. 146.

agama lain—oleh karenanya, buku Boisard langsung diterjemahkan oleh HM. Rasjidi ke dalam bahasa Indonesia. Tujuan Boisard sebenarnya sederhana, yakni mengurangi Islamphobia di kalangan intelektual Barat yang sampai akhir abad ke-20 masih saja tidak beranjak dari asumsi-asumsi awalnya. Pada saat yang sama, sebagai seorang diplomat Swiss yang tinggal lama di Kairo, Boisard menekankan pentingnya pemahaman nilai-nilai yang bisa dicerna secara internasional menjadi suatu keniscayaan. Oleh karenanya, mau tidak mau Islam juga harus memberikan kontribusinya.[59]

Selain Gardet dan Boisard, peneliti Barat yang cukup intens mengkaji humanisme dalam Islam ialah George Makdisi, profesor studi Oriental di Harvard University (w. 2002). Makdisi sebenarnya tidak secara langsung berbicara tentang humanisme dalam Islam. Makdisi memfokuskan kajiannya tentang sejarah proses pembalajaran (*al-ta'lim*) masyarakat muslim klasik.[60] Namun, sebagaimana dikutip di atas bahwa terminologi humanisme juga masuk ke dalam bidang kajian intelektualisme manusia melalui pendidikan. Oleh karenanya, karya Makdisi ini sebenarnya dapat dibaca dari perspektif sejarah pendidikan Islam, tetapi di sisi lain karena pemahaman Makdisi atas upaya-upaya pengembangan intelektualisme manusia paling dini dalam Islam, ia diposisikan sebagai gelombang pertama munculnya gerakan humanisme dalam Islam.[61] Gelombang pengembangan intelektualisme tersebut bukan saja pada wilayah institusi atau kelembagaan (*colleges*),

[59] Marcel A. Boisard, *Humanism in Islam* (USA: American Trust Publication, 1988).

[60] George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

[61] George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West: With Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

tetapi juga dari perspektif bidang kajian di mana studi kesusastraan dan bahasa. Oleh karena itu, menurut saya, Makdisi telah membaca data-data penelitian yang sama, tetapi kemudian telah menghasilkan dua bidang kajian yang sebenarnya juga berdekatan, yakni pendidikan dan humansime.

Baik Gerdet, Boisard, ataupun Makdisi dan bahkan Ali Syari'ati serta Arkoun telah bersentuhan lama dengan tradisi intelektual Prancis ada kekhasan tersendiri dengan tradisi kesarjanaan di Prancis yang membuka mata hati nilai-nilai kemanusiaan dalam khazanah pemikiran, intelektual, dan teks-teks suci Islam. Intelektual lain yang menghasilkan karya humanisme dalam Islam adalah Joel L. Kraemer (w. 2018). Kraemer adalah salah seorang intelektual yang menekuni bidang sejarah dan filsafat Islam dan Yahudi karena memang filsuf Yahudi banyak muncul namanya di dalam khazanah pemikiran Islam klasik, yakni pada abad ke-10 dan 11 M. Tokoh jebolan dari Yale University ini menulis al-Sijstasani dan karya monumentalnya adalah penerjemahan *Tarikh al-Thabari* ke dalam bahasa Inggris. Sementara studi humanisme pada era Buyid (Buwaihi) pada abad ke-10 sebenarnya tidak lepas dari studi sejarah yang ia tekuni yang memang kebetulan dalam sejarah keislaman Buyid ada nuansa gerakan humanisme yang cukup masif pada waktu itu.[62] Bagi Kraemer, secara sederhana humanisme Renaisans adalah tumbuh kembangnya tradisi literasi di masyarakat terutama yang berkait

---

[62] Lihat, Joel L. Kraemer, *Humanism and the Renaissance in Islam: The Cultural Revival in the Buyid Age* (Leiden: Brill, 1992); bahkan dalam *introduction*, Kreamer menjelaskan bahwa ia telah menulis beberapa artikel tentang humanisme dalam Islam yang terbit di berbagai jurnal, tetapi sampai tulisan ini selesai, artikel-artikel Kraemer belum penulis temukan kecuali satu artikel yang merupakan versi ringkas atau pengantar dari buku tersebut. Joel L. Kraemer, "Humanism and the Renaissance in Islam," hlm. 135-164.

dengan kesusastraan dan kefilsafatan. Literalisme Islam bertumpu pada Platon dan Aristotelian. Oleh karenanya, humanisme Islam berbeda dengan humanisme Renaisans yang tumbuh berkembang di Italia atau Barat yang terinspirasi dari Cicero. Sementara di dalam Islam, ia menulis:

> *The humanism that flourished in the Renaissance of Islam was an offspring of the humanism ideal that germinated in the priod of Hellenism and Graeco-Roman antiquity. Its primarly feature are (1) adoption of the ancient philosophic classics as an educational and cultural ideal in the formation of mind and character, (2) a conception of common kindship and the unity of minkind, (3) the humaneness or love of mankind.*[63]

Sama dengan Arkoun, Kraemer juga menelaah humanisme pada era Buwaihi, tokoh-tokohnya seperti al-Tauhidi, al-Sijstasani, Ibn Miskawaih, al-Amiri, dan nama-nama lain menghiasi karya-karya utamanya. Oleh karena itu, meskipun kadang masih tampak apa yang ia sebut sebagai keterpengaruhan dan adopsi dari Hellenisme dan Yunani-Romawi kuno, kontribusi Kraemer menguatkan tradisi humansime dalam Islam yang telah banyak dinukil di atas, dan menegur kita sebagai pengikut Islam agar tradisi intelektual Islam di atas bisa membangunkan kesadaran kita dari kejumudan dan kesempitan berpikir akan luas dan dalamnya nilai-nilai mahakarya peradaban Islam.

Pengkaji Islamisis Barat yang menulis tentang humanisme dalam Islam adalah Lenn E. Goodman. Goodman aktif mengkaji filsafat Islam klasik. Ia menulis al-Ghazali, Ibn Sina, Ibn Tufail, dan beberapa lainnya. Karateristik kajiannya selalu ia diskusikan dengan tradisi kefilsafatan baik dalam konteks

---

[63] Joel L. Kraemer, *Humanism and the Renaissance in Islam*, hlm. 10.

Yunani, Yahudi, maupun Romawi Kristen.[64] Karaker ini merupakan bagian tradisi besar Orientalis dalam studi Islam yang sampai sekarang tampaknya belum hilang semuanya. Studi Goodman atas humanisme dalam Islam sesungguhnya tidak sepenuhnya murni berangkat dari awal. Karya-karyanya merupakan *public lecture* tentang humanisme yang ia presentasikan di beberapa universitas. Apapun latarnya tentu perlu diapresiasi. Apalagi jika kita membacanya lebih mendalam bagaimana Goodman membangun nalar humanisme Islam dengan pola 'oposisi biner'. Ia membangun nalar humanisme keislaman dari pertalian dan perbedaan antara yang sakral dan yang profan atau sekuler, antara kemanusiaan dan moralitas, antara *being* dan *knowing*, dan tafsir-tafsir historis yang dibangun oleh para kritikus sejarah Islam.[65]

Dari sekian intelektual Barat yang melakukan kajian humanisme dalam Islam ada benang merah yang perlu didiskusikan lebih lanjut, bahwa sebagaimana studi-studi filsafat Islam atau keislaman pada umumnya selalu mengaitkan gagasan yang ada dengan studi sebelumnya khususnya dalam konteks tradisi Yunani, Hellenisme, atau Romawi. Kecenderungan menggunakan studi kritik teks pada akhirnya membuat studi-studi humanisme Islam kurang mengeksplorasi makna-makna kemanusiaan dalam al-Qur'an. Akibat lainnya, studi humanisme Islam yang dilakukan oleh intelektual Barat cenderung monoton atau bahkan mengalami stagnasi. Seakan-akan kajian humanisme berhenti di ranah kritik teks dan kritik sejarah, suatu ranah yang sudah habis-habisan di-

---

[64] Salah satu contoh mutakhirnya bisa dilihat dari Lenn E. Goodman, "Light on Light," *The Muslim World,* Vol. 109, Issue 4 (2019). Lihat juga, Lenn E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).

[65] Lenn E Goodman, *Islamic Humanism* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

telanjangi oleh Edward Said dalam *Orientalism*-nya. Keadaan yang demikian tentunya menjadi tantangan tersendiri bagi peminat *Islamic Studies* dari Eropa atau Barat pada umumnya.

Setidaknya ada dua tokoh pengkaji humanisme dalam Islam yang tinggal di Barat dan merepresentasikan dirinya sebagai bagian dari Barat, tetapi mengkritisi tradisi kritik studi Islam (humanisme Islam) yang dibangun oleh Barat, yakni Edward Said dan Bassam Tibi. Said menetap di Amerika, sementara Tibi di Jerman. Baik secara ontologis, epistemologis maupun aksiologis keduanya berbeda dalam mengkaji humansime, tetapi keduanya memiliki spirit yang sama, bagaimana Islam bisa hadir di Barat tanpa diringi dengan kebencian (*Islamphobia*) atau bahkan sebaliknya, *Westphobia*.

Kapan dan di mana Said membahas humanisme? Mungkin jawabannya di dalam diri Said itulah letak humanisme berada. Sebagai contoh, sebagaimana ditulis oleh Mahmoud Darwish, "*Edward placed Palestine in the world's heart, and the world in the heart of Palestine*" kenapa? Karena Said menggunakan senjata kemanusiaan untuk mewujudkan cita-cita kemerdekaan tanah kelahirannya. Oleh karena itu, Ia menulis, *"I have always wondered how and in what ways humanism, normally thought of as a fairly restricted field of endeavor, relates to other dimensions of intellectual undertaking without becoming something like sociology or political science.*" Ia ingin menjadikan humansime sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari tradisi intelektual, humanisme bukan studi sejarah, sosiologi, atau politik. Kegelisahan itu ia presentasikan di Columbia University dalam beberapa kali kuliah umum pada Januari 2000, yang kemudian diterbitkan sebagai karya terakhir Said sebelum wafat pada 25 September 2003.[66]

---

[66] Edward W. Said, *Humanism and Democratic Criticism* (Columbia:

Apakah humanisme Said sebagai bagian dari humanisme Islam? Tentu jawabannya terlalu naif untuk mengaitkan Islam di dalamnya karena Said tidak sedang bicara dalam ruang sekterianisme yang selama ini ia keluhkan. Humanisme Said adalah kritik untuk semua manusia dengan segala selebrasinya dalam dunia modern sekarang. Oleh karena itu, dengan mengikuti pandangan Heidegger, Said menulis, "*I am talking about here, but rather humanism and critical practice, humanism as it informs what one does as an intellecttul and scholar-teacher of the humanities in today's turbulent world;*"[67] dan sebagaimana dibaca oleh Jeffrey Hole:

> *We must act on the imperative to sustain (1) historical memory over the propensity toward willful amnesia; (2) curiosity over the anxieties induced by the psychology of an inhuman and whimsical market; (3) careful, attentive reading over the arrogance associated with the "cultofexpertise"; and (4) the precision of language over the professional jargon, the empty neologisms or clichés of corporateez, and the idioms of finance now shaping worldviews. For Said, "the process of reading and philological reception" are the tools central to humanism, and as such—"ijtihad, close reading, hermeneutic induction"—serve as the "irreducible core" for acts of "resistance."* [68]

Tentunya, tindakan menolak dari klaim keasalian etnis, klaim superioritas ras, dan klaim-klaim lain, secara bersamaan mensubordinasi manusia yang lain karena substansinya

---

Columbia University Press, 2003).

[67] *Ibid.*, hlm. 2.

[68] Jeffery Hole, "Edward W. Said, the Sphere of Humanism, and the Neoliberal University," Robert T. Tally Jr (ed.), *Geocritical Legacies of Edward W. Said: Spatiality, Critical Humanism, and Comparative Literature* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), hlm. 65.

ada proses hibdritas dalam proses eksistensial manusia.[69]

Humanisme harus menjadi bagian dari gerakan dan kesadaran bersama baik dalam Islam atau hubungan Islam dan Barat. Di dalam Islam, perbedaan dan kompleksitas sejarah merupakan bentuk nyata peradaban Islam sehingga akan sulit menemukan makna tunggal kata. Tidak ada perekat untuk semua itu tanpa peran nilai-nilai dan penghormatan kepada kemanusiaan.[70] Untuk itu, humanisme dapat dijadikan jembatan atas realitas duniawi yang selalu berjarak dan bahkan semakin berjarak seperti sekarang ini. Itulah yang disuarakan oleh Bassam Tibi, ilmuwan politik Jerman. Tibi menyadari bahwa integrasi dan unifikasi atau *uniform* tanpa kelas dengan menghapuskan latar etnis baik di Eropa atau di wilayah lainnya termasuk dalam Islam, tidak mungkin dilakukan. Bahkan, klaim keunggulan komunitas tertentu sembari mengaburkan dan mempertanyakan identitas yang lain, justru akan melahirkan proses dehumanisasi. Oleh karena itu, bagi Tibi, humanisme tidak sekadar teori tetapi harus menjadi visi ke depan bagi kesadaran politik internasional.[71]

D. Humanisme Islam, Mungkinkah?

Mendiskusikan humanisme Islam dapat diartikan dengan menguji hipotesis: (1) sejarah gagasan humanisme dalam

---

[69] Mina Karavanta & Nina Morgan (eds.), *Edward Said and Jecques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008).

[70] Bassam Tibi, "Islamic Humanism vs Islamism: Cross-Civilizational Bridging," *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 95, No. 3 (2012), hlm. 230-254

[71] Bassam Tibi, "Bridging the Heterogeneity of Civilisations: Reviving the Grammar of Islamic Humanism," *Theoria: A Journal of Social & Political Theory*, Vol. 56, No. 120 (2009), hlm. 65-80.

masyarakat Muslim, (2) adanya gagasan humanisme dari prinsip-prinsip ajaran Islam seperti al-Qur'an Hadis maupun *turats-turats* keislaman, dan (3) prinsip humanisme bertentangan atau tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip agama. Ketiga rumusan tersebut perlu diuji atau dibahas secara mendalam untuk menjawab persoalan di atas.

Dalam sejarahnya yang panjang, sifat keterbukaan dalam menerima gagasan atau ajaran dari berbagai sumber, memperbincangkan tentang konsep-konsep kemanusian dalam sejarah masyarakat Muslim sungguh kompleks, sepertinya cukup sulit untuk disimpulkan dalam satu kalimat komprehensif. Data-data historis di bagian awal tulisan ini menunjukkan bahwa gagasan tentang humanisme telah diwacanakan sedemikian rupa dan telah menunjukkan karakteristik, tujuan, dan alur gagasan yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Oleh karena itu, meski sepakat ada peristiwa pewacanaan tentang humanisme dalam berbagai perspektifnya, tetapi untuk mengidentifikasi konsep gagasan dalam perspektif yang tunggal tampaknya mustahil untuk dapat dipertanggungjawabkan.

Meskipun diakui ada wacana humanisme Islam, tetapi pada kenyataannya pembahas akan jatuh pada partikularitas-partikularitas gagasan, termasuk gagasan-gagasan tentang manusia dan kemanusiaan yang diambil dari al-Qur'an dan Hadis sekalipun. Mengapa demikian? Karena ide-ide tentang humanisme dalam sejarah wacana kemanusiaan baik dalam masyarakat Muslim maupun Barat sangat bervariasi. Pada saat generalisasi-generalisasi dan induksi-induksi di dalam proses memahami ide al-Qur'an atau ajaran keagamaan Islam umumnya, akan terus menimbulkan pro dan kontra. Dengan demikian, dapat disederhanakan bahwa studi humanisme dalam Islam menggunakan berbagai sumber yang tidak tung-

gal. Bahkan, apakah karena penelaahan atas sumber-sumber keagamaan belum menyebar dengan baik atau faktor lainnya, diskusi-diskusi humanisme yang dilakukan oleh al-Razi, Ibn al-Muqaffa, al-Tauhidi, dan filsuf lainnya tidak banyak berdialektika baik dengan al-Qur'an maupun al-Hadis. Namun, fakta demikian tidak segera disimpulkan, bahwa mereka tidak Islami atau bahwa mereka bukan Islam lagi, tentu tidak. Artinya, perlu pemahaman lebih jernih mengapa hal seperti ini terjadi. Diskusi yang berbeda juga diusung oleh al-Ghazali. Ia mempresentasikan konsep kemanusiaan dengan mengambil banyak dari teks-teks al-Qur'an maupun Hadis. Meski demikian, mereprentasikan humanisme Islam hanya dari al-Ghazali tentu sangat naif. Oleh karena itu, rujukan atas sumber primer Islam tidak bisa dijadikan tolok ukur utama untuk mengidentifikasi konsep humanisme Islam. Fakta-fakta kontradiktif atau hal lain juga dapat menjadi tolok ukur.

Harus diakui bahwa ada beberapa tokoh atau pemikir humanisme dalam Islam yang harus rela meregang nyawa karena dituduh melakukan menentang Islam (*mulhid*) atau melakukan hal-hal baru (*mubdi*') seperti al-Razi, Ibn Muqaffa, dan mungkin ada nama lainnya. Namun, hal ini tidak bisa ditarik pada kesimpulan, bahwa humanisme bertentangan dengan Islam karena proses dan fakta konflik yang terjadi dipengaruhi oleh banyak faktor. Pada umumnya, persoalan ketaatan atau kepatuhan terhadap khalifah justru yang menjadi sumber konflik dan pertentangan. Fakta bahwa pertentangan tidak hanya didominasi oleh persoalan tentang gagasan humanisme, tetapi juga gagasan sufistik dan filsafat sering menjadi pemicu adanya konflik keagamaan.

Dengan demikian, akan lebih tepat jika penulis mengusung tesis bahwa persoalan humanisme Islam ada atau tidak ada harus dikembalikan pada persoalan substansi dan eksis-

tensi. Substansinya ada dan bisa jadi tunggal, tetapi eksistensinya di dalam sejarah dan masyarakat selalu beragam dan kompleks. Oleh karena itu, pemahaman keberadaan humanisme Islam harus dilihat dari perspektifnya. Fakta demikian tampaknya yang paling sesuai untuk memposisikan studi humanisme ke depan. Kita jangan berharap bahwa ada satu wajah kajian humanisme Islam sebab humanisme Islam sebagai respons atas persoalan kemanusiaan di dunia, akan selalu mengalami perbuhan sesuai dengan konteks zamannya.

E. Penutup

Satu hal yang mencengangkan dalam eksplorasi literatur yang telah penulis lakukan di atas, bahwa di mata para pemerhati humanisme atau dalam konteks wacana antara para ulama yang diklaim sebagai ulama humanis dengan ulama lain, pada umumnya tidak banyak diskusi konfrontatif yang terbuka kecuali yang dialami oleh Abu Bakr al-Razi, Abu Khayyan al-Tauhidi, dan al-Ghazali. Itupun diskusinya bukan pada pokok persoalan kemanusiaan pada umumnya, tetapi lebih pada dimensi atau diskursus teologis. Hal lain yang juga perlu dicatat di bagian akhir tulisan ini, bahwa di antara para humanis Islam tidak banyak mempersoalkan dalam arti meneguhkan atau menolak konsep-konsep kemanusiaan yang dihadirkan baik oleh al-Qur'an maupun al-Sunnah. Konsep-konsep keagamaan yang ditulis di dalam dua teks tersebut seakan-akan dipahami sudah final, tinggal bagaimana nilai-nilai tersebut diaplikasikan dan dikembangkan di masyarakat. Padahal, kritik aplikasi dan pengembangan ini justru melahirkan para pemikir humanis, yang kemudian tidak sedikit dari mereka yang diposisikan sebagai kontra Islam, sebagaimana dialami oleh al-Razi dan Ibn Muqaffa. Pada saat yang sama, sarjana-sarjana Barat lebih memfokuskan pada studi

sejarah tokoh humanis dalam Islam. Tentu hal ini menjadi bahan yang dapat mengingatkan kembali, sebagai pelajaran agar lepas dari semua itu, mulai dari klasik hingga modern. Sementara pemikir-pemikir yang dikategorikan pro-Islam seperti Ahmad Said, Edward Said, dan Bassam Tibi betul-betul menempatkan humanisme sebagai metode kritik atas visi kemodernan yang sekarang ini ada di titik puncaknya. ❑

Referensi

Adamson, Peter & Peter E. Formann. *Philosophical Works of al-Kindi.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Adonis. *Selected Poems*, terj. Khalid Mattawa. New Haven: Yale University Press, 2010.

Arkoun, Mohammed. “Humanisme Arabe au IV/X Siecle, d’Apres le Kitab al-Hawamil wa al-Syawamil.” *Studia Islamica,* Vol. 14, 1961.

_______. *Contribution à I’Etude de l'Humanisme Arabe au IV/Xe Siècle: Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030), Philosophe et Historien.* Paris: J. Vrin, 1970.

_______. *Humanisme et Islam: Combats et Propositionsy.* Paris: J. Vrin, 2005.

_______. A*l-Ansana wa-l-Islãm: Madkhal Târïhï Naqdï,* terj. & taqdim: Mahmùd ʿAzab. Beirut: Dar al-Tsaqi, 2013.

Badawi, Abdurrahman. “L'Humanisme dans la Pensée Arabe.” *Studia Islamica*, No. 6, 1956.

_______. *al-Insaniyah wa al-Wujudiyah fi al-Fikri al-Arabi.* Kairo: Dar al-Qalam, 1982.

Berge, Marc. “Une Anthologie sur l'Amitié d'Abū Hayyān al-Tawhīdī.” *Bulletin d'Études Orientales,* T. 16 (1958-1960).

______. "Mérites Respectifs des Nations Selon le "Kitab al-Imta' wa-l-Mu'anasa" d'Abu Hayyan al-Tawhidi (414/1023)." *Arabica*, Vol. 19, 1972.

______. *Pour un Humanisme Vécu: Abû Hayyân al-Tawhîdî*. Paris: Institut Français de Damas, 1979.

Boisard, Marcel A. *L'humanisme de l'Islam*. Paris: Albin Michel, 1979.

Byrd, Dustin J. & Seyed Javad Miri (eds.). *Ali Shariati and the Future Social Science: Religion, Revolution and the Role of the Intellectual*. Leiden: Brill, 2007.

Davies, Tony. *Humanism*. London: Routledge, 1997.

Elkiasy-Friemuth, Maha. *God and Human in Islamic Thought: Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali*. London: Routledge, 2006.

al-Farabi, Abu Nasr. *Kitab al-musioqi al-kabir*. Kairo: Dar al-Katib, tt.

______. *Kitab al-Huruf*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1990.

Gardet, Louis. "Toward a Renewal of Islamic Humanism," terj. Ismail Raji al-Faruqi. *Islamic Studies,* Vol. 1, No. 4, 1964.

al-Ghazali, Abu Hamid. *Kimiya al-Sa'adah (Majmu'ah Rasail li al-Imam al-Ghazali)*. Beirut: Dar al-Fikri, 1996.

______. *Al-Munqid min al-Dhalal (Majmu'ah Rasail li al-Imam al-Ghazali)*. Beirut: Dar al-Fikri, 1996).

Griffel, Frank. "Al-Ghazali's Use of "Original Human Disposition" (Fitra) and its Background in the Teachings of al-Farabi and Avicenna." *The Muslim World*, Vol. 102, January 2012.

Griffit, Sidney. "The Kitab Misbah al-Aql of Severus Ibn al-Muqaffa: a Profile of the Christian Creed in Arabic in Tenth Century Egypt." *Medieval Encounter,* Vol. 2, No. 1, 1996.

Ibrahim, Zakariya. *Abu Hayyan al-Tauhidi: Adib al-Falasifah wa Filasuf al-Udaba'*. Kairo: tp., tt.

al-Jabiri, M. Abid. *Naqd al-Akhlaqi al-Arabi.* Beirut: Markaz al-Dirasah al-Islamiyah, 2003.

Jayyusi-Lehn, Ghada. "The Epistle of Ya'qub bin Ishaq al-Kindi on the Device of Dispelling Sorrows." *British Journal of Middle Eastern Studies,* Vol. 29, Issue 2, 2002.

Kant, Immanuel. "An answer to the Question: What is Enlightenment." *Kant's Political Writing*, terj. HB Nisbet. Cambridge: Cambrdge University Press, 1970.

Kraemer, Joel L. "Humanism and the Renaissance in Islam: A Preliminary Studies." *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 104, No. 1, Januari-Maret 1984.

_______.. *Humanism and the Renaissance in Islam: The Cultural Revival in the Buyid Age.* Leiden: Brill, 1992.

Key, Alexander. "The Applicability of 'Term' Humanity to Abu Hayyan al-Tauhidi." *Studia Islamica,* No. 100/101, 2005.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and West.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

_______. *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West: With Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Mann, Nicholas. "The Origin of Humanism." Jill Kraye (ed.). *The Cambridge Companiton to Renaissance Humanism*. London: Cambridge, 2006.

Marchesini, Roberto. *Over the Human: Post-humanism and the Concept of Animal Epiphany.* Switzerland: Springer, 2017.

Milton, JR. "Delicate Learning: Erudition and Interprise of Philosophy." Jill Kraye & M.W.F. Stone (ed.). *Huma-*

nism and Early Modern Philosphy. London: Routledge, 2000.

al-Muqaffa', Ibn. "Kalila wa al-Dimna." *Al-Atsar ibn al-Muqaffa.* Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Nagy, Istvan Kristo. "La Lumiere et les Tenebres dans l'œuvre d'ibn al-Muqaffa' (Mort Vers. 757 Apres J.-C.)." *Acta Orientalia,* Vol. 61 (3), 2008.

______. "On the Authenticiy of al-Adab al-Shagir Attributed to Ibn al-Muqaffa' and Problems Concerning of Some of His Title." *Acta Orientalia,* Vol. 62 (2), 2009.

Goodman, Lenn E. *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

______. *Islamic Humanism.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

al-Razi, Abu Bakr. *Akhlaq al-Thabib.* Kairo: Dar al-Turats, 1977.

______. *Bur'u Sa'ah.* Alexandria: Dar al-Wafa', 2006.

Rich, Joe. "Marx and Humanism." *Rethinking Marxim: A Journal of Economics, Culture and Society*, Vol. 17, No. 3, 2005.

Rummel, Erika. *The Confessionalization in Reformation Germany.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

Said, Edward W. *Humanism & Democratic Criticism.* Columbia: Columbia University Press, 2003.

Sartre, Jean Paul. *Existensialism in Humanism*. New Haven: Yale University Press, 2007.

Sesler, Tal. *Levinas and Camus: Humanism for the Twenty-first Century*. London: Routledge, 2008.

Sugiharto, Bambang (ed.). *Humanisme dan Humaniora*. Bandung: Pustaka Matahari, 2013.

Sourdel, Dominique. "La Biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'Après les Sources Anciennes." *Arabica,* T.1, Fasc. 3, 1953.

Syari'ati, Ali. *Man and Islam*. India: Kazi Publishing, 2001.

al-Tauhidi, Abu Khayyan. *al-Muqabasat*. Kairo: Dar Said al-Sabah, 1992.

_______. *Al-Shadaqah wa al-Shadiq.* Damaskus: Dar al-Fikr, 1998.

_______. *Akhlaq al-Wazirain*. Beirut: Dar Sadir, tt.

_______. *Al-Imta' wa al-Muanasah*. Windsor UK: Hindawi Publication, 2019.

_______. *Al-Basa'ir wa al-Dakha'ir,* Jilid I-X. Beirut: Dar Sadir, tt.

Toews, John Edward. *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Truglia, Craig. "Al-Ghazali and Giovanni Pico Della Mirandola on the Question on Human Freedom and the Chain of Being." *Philosophy East and West,* Vol. 60, No. 2, 2010.

Tunjel, Yunus. "Neitzsche." Robert Ranisch & Stefan Lorenz Srogner (ed.). *Post and Transhumanism: An Introduction.* Frankfurt: Peter Lang, 2014.

Turki, Ibrahum Muhammad, "al-'Alaqah baina al-Tasawwuf al-Islami wa Madzhab al-Wujudi inda Badawi." Ahmad Abdul Halim (ed.). *Abdurrahman Badawi: Majmu'at Dirasat.* Kairo: al-Haiah al-'Ammah li Qusur al-Tsaqafah, 1997.

Hole, Jeffery. "Edward W. Said, the Sphere of Humanism, and the Neoliberal University." Robert T. Tally Jr. (ed.). *Geocritical Legacies of Edward W. Said: Spetiality, Critical Humanism, and Comparative Literature.* New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Karavanta, Mina & Nina Morgan (eds.). E*dward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

Tibi, Bassam. "Islamic Humanism vs Islamism: Cross-Civilizational Bridging." *Soundings: An Interdisciplinary Journal,* Vol. 95, No. 3, 2012.

______. "Bridging the Heterogeneity of Civilisations: Reviving the Grammar of Islamic Humanism." *Theoria: A Journal of Social and Political Theory,* Vol. 56, No. 120, 2009.

Younese, Mustafa. "A Medieval Conception of Language in Human Terms: Al-Farabi." *Paper*. Confererence on *"New Directions in the Humanities*". Philadelphia, 2018.

BAB II

Humanisme dalam Diskursus Filsafat Islam Klasik

1

Humanisme Abu Hayyan al-Tauhidi dalam *al-Imtâ' wa al-Muânasah*

Achmad Fathurrohman

A. Pendahuluan

Abu Hayyan al-Tauhidi adalah seorang ulama yang lahir setelah tiga abad kelahiran Islam. Namanya masih cukup samar di telinga umat Islam Indonesia dan sulitnya mendapat referensi berbahasa Indonesia. Melihat karyanya yang begitu banyak dan memiliki murid berpengaruh, penulis merasa perlu meneliti lebih dalam Abu Hayyan al-Tauhidi.

Kitab *al-Imtâ' wa al-Muânasah* adalah karya Abu Hayyan yang paling penting. Di dalamnya berisi beragam tema, dari sastra, syair, *nasar*, bahasa, filsafat, mantiq, politik, binatang, makanan, minuman, kegilaan, nyanyian, dan sejarah.[1]

Untuk menyematkan label humanisme kepada Abu Hayyan al-Tauhidi, sebaiknya kita meneliti lebih dalam tentang terminologi humanisme. Apa definisinya, bagaimana penyematan label humanisme bisa terjadi kepada Abu Hayyan. Humanisme bisa berarti keseluruhan atau ketiadaan yang fokus memba-

[1] Abu Hayyan al-Tauhidi, *Al-Imta' wa al-Muanasah* (Beirut: Maktabah al-Ashriyah, 1432 H/ 2011 M), hlm. 5.

has manusia. Bisa juga diartikan, "Setiap orang yang tertarik pada 'nilai-nilai kemanusiaan' atau 'kesejahteraan manusia' saat ini disebut 'humanis', dan di sana hampir tidak ada orang yang tidak ingin, atau berpura-pura menjadi seorang humanis dalam artian kata ini."[2] Untuk itu menjadi penting untuk kita mengetahui bagaimana pandangan humanisme Abu Hayyan dalam karyanya, *al-Imtâ' wa al-Muânasah*.

B. Biografi Singkat Abu Hayyan al-Tauhidi

Abu Hayyan hidup tiga abad setelah Islam lahir, nama lengkapnya Ali bin Muhammad bin al-Abbas al-Tauhidi al-Baghdadi adalah seorang pemikir besar Islam, sastrawan yang luar biasa, orang terdidik yang dikenal pada zamannya sebagai seorang ahli nahwu, ahli bahasa, pujangga, ahli fikih, filsuf, ahli kalam, politisi, ahli falak, astronom, insinyur, dan ahli matematika. Dalam kitab *Mu'jam al-Udabâ,* Yaqut al-Hamawi meyakini Abu Hayyan al-Tauhidi adalah seorang syaikh sufi, filsuf sastrawi juga sastrawan falsafi.[3]

Ia termasuk ulama yang diacuhkan oleh sejarawan pada era itu, sampai kemuidan munculnya kitab *Mu'jam al-Udabâ* yang memuat biografi Abu Hayyan. Masa hidupnya, Abu Hayyan lebih banyak diselimuti kesengsaraan dan kesulitan. Ia lahir di Baghdad sekitar 310 atau 311 H/922 M, wafat 414 H/1023 M. Banyak pendapat tentang kelahiran dan kematiannya. Menurut *Tarikh-i Sistan*, ia lahir 923 di sekitar Baghdad atau Fars dan meninggal 1023 di Shiraz. Sebagian sejarawan meyakini bahwa Abu Hayyan adalah orang Persia yang ber-

---

[2] Kristeller, "Philosophy of Man," hlm. 93, dikutip dari Alexander Key, "The Applicability of the Term 'Humanism' to Abū Hayyān al-Tawhīdī," *Studia Islamica*, No. 100/101 (2005), hlm. 72.

[3] Abu Hayyan al-Tauhidi, *Al-Hawamil wa asy-Syamail* (Kairo: Al-Hainah al-Amah li Qushur al-Tsaqafah), hlm. 7.

asal dari Sairozi atau Naisaburi. Sebagian meyakini ia adalah orang Arab yang migrasi ke Baghdad.[4]

Abu Hayyan mengalami masa kecil yang sulit. Ia lahir di keluarga miskin penjual kurma jenis tauhid, makanya ia diberi julukan *al-Tauhidi.* Sebagian pendapat mengatakan pemberian gelar al-Tauhidi merujuk kepada tauhid, karena ia seorang ulama Muktazilah, suporter utama *ahl adli wa tauhid.* Pendapat ini diamini oleh Imam Jalaluddin as-Suyuti menukil dari gurunya, Ibnu Hajar al-Asqalani.[5] Menurut Imam ad-Dzahabi dalam *Siyar A'lam an-Nubala'*, gelar al-Tauhidi dinisbatkan kepada tauhid, sebagaimana seorang sufi filsuf diberikan julukan *al-wahdah al-Ittihadiyah*.[6] Abu Hayyan menghabiskan masa kecilnya sebagai anak yatim dalam asuhan pamannya yang merawatnya dengan kurang baik.

Abad ke-4 H, masa hidup Abu Hayyan adalah masa-masa sulit dalam sejarah peradaban Islam. Ia besar dalam pengaruh Dinasti Buwaihi.[7] Madzhab fikih dan teologi mulai mengkristal menjadi banyak faksi pada era ini. Perebutan kekuasaan antarbangsawan muslim terjadi di mana-mana, pertarungan politik semakin mengerucut dan terjadi secara terang-terangan.

Secara teologi ia seorang Muktazilah. Para sejarawan tidak menemukan nama Abu Hayyan al-Tauhidi dalam berbagai kitab ensiklopedis, sampai Yaqut al-Hamawi menuliskannya. Seolah al-Hamawi berjasa menghidupkan Abu Hayyan.[8] Abu Hayyan tidak menikah, ia lebih senang hidupnya dihabiskan

---

[4] Al-Tauhidi, *Al-Imta' wa al-Muanasah,* hlm. 6.

[5] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Lisan al-Mizan* (Hyderabad: Mathba'ah Dairoh al-Ma'arif al-Nidzamiyah, tt.), hlm. 361.

[6] Az-Zahabi, *Siyar A'lam an-Nubala,* Juz. 17, hlm. 121.

[7] Al-Tauhidi, *Al-Hawamil wa asy-Syamail*, hlm. 8.

[8] Zakaria Ibrahim, *Abu Hayyan al-Tauhidi Adib al-Falasifah wa Failasuf al-Udaba* (Kairo: Al-Muasasah al-Misriyah al-Amah, tt.), hlm. 12-16.

untuk ilmu pengetahuan. Ia termasuk sufi asketis, ia tidak memiliki anak, tidak memiliki sahabat dekat, murid kinasih, juga kekasih hati. Hidupnya dihabiskan dalam kesendirian untuk bermunajat kepada Tuhan.

Abu Hayyan belajar filsafat dan mantiq kepada Yahya Ibnu Adi (w. 364 H) dan Abu Sulaiman al-Mantiqi (w. 391 H). Yahya Ibnu Adi adalah seorang Nasrani, konon adalah ahli mantiq terbaik di zamannya, ia yang menerjemahkan karya Aristoteles kepada bahasa Arab dan men-*syarah* pemikiran filsafat al-Farabi. Pengaruh Yahya kepada Abu Hayyan bisa dilihat dalam kitab *al-Muqobasat* di mana aroma mantiq begitu kuat. Dan Sulaiman al-Mantiqi merupakan ulama mantiq terhebat di zamannya. Melihat proses pencarian ilmu ini, Abu Hayyan begitu humanis, tidak melihat agama dan suku dari gurunya, ia hanya berguru kepada guru-guru terbaik di bidangnya, meritokrasi diutamakan daripada mendahulukan persamaan primordial. Imam al-Tauhidi mempelajari fikih Syafi'i dan tafsir kepada Qadi Abi Hamid al-Marudzi (w. 362 H). Belajar sastra kepada Qadi Abil Faraj an-Nahrawani (w. 390 H). Belajar kepada Ali bin Isa az-Zamani (w. 384 H), seorang ulama bahasa dan sastra juga begawan dalam ilmu kalam. Ia belajar tasawuf kepada Abi Muhammad Jafar al-Khalidi seorang sufi zahid dan belajar kepada Abi Husein bin Sam'un (w. 387 H).[9] Menurut Franz Rosenthal, Abu Hayyan mempunyai tulisan tangan yang begitu memukai, ia seperti dianugerahi Tuhan bakat ini.[10]

Berikut ini karya-karya Imam al-Tauhidi:

1. *Risalah al-Shidiq wa al-Shadaqah*
2. *Al-Imta' wa al-Mu'anasah*

---

[9] Al-Tauhidi, *Pengantar al-Imta' wa al-Muanasah*, hlm. 9-10.

[10] Franz Rosenthal, "Abū Haiyān al-Tawhīdī on Penmanship," *Jurnal Ars Islamica,* Vol. 13 (1948), Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution and Department of the History of Art, University of Michigan, hlm. 3.

3. *Al-Isyarat al-Ilahiyat*
4. *Tsalatsa Rasa'il (Al-Ulum, Al-Saqifah, 'Ilm al-Kitabah)*
5. *Al-Basha'ir wa al-Dzakha'ir*
6. *Hikayah Abi al-Qasim al-Baghdadi*
7. *Al-Muqabasat*
8. *Al-Hawamil wa al-Syawamil*
9. *Dzam al-Wazirain*
10. *Risalah Qadi Abi Sahl*
11. *Risalah al-Hayah*
12. *Risalah al-Saqifah*
13. *Risalah fi 'Ilm al-Kitabah*[11]

C. Humanisme Islam

Menurut Kraemer, humanisme pertama kali tampak di budaya Arab pada masa Khusraw Anusharwan, dipresentasikan oleh Burzoe, Paulus Persa, dan Salman Pak. Tingkatan lain humanisme Arab muncul dari Hellenistik gnostisisme, Hermetik literatur, dan Neoplatonisme, yang berpusat pada tema *Insan Kamil*, manusia sempurna atau manusia Ilahi. Ini adalah ekspresi humanisme, manusia sebagai pusat wujud. Hal ini dilukiskan dengan sangat baik oleh Ibnu Arabi, Abdul Karim al-Jilli, al-Hallaj, dan Suhrawardi. Ekspresi humanistik ditemukan juga dalam Hadis Rasulullah Saw. berikut.

من عرف نفسه فقد عرف ربه

Siapa yang mengetahui dirinya maka mengetahui Tuhannya.

أَوَّلُ ما خلقَ اللّٰهُ العقلَ

Hal yang pertama kali diciptakan Tuhan adalah akal.

---

[11] Al-Tauhidi, *Pengantar, Al-Imta' wa al-Muanasah,* hlm. 23.

Hal ini juga direpresentasikan oleh para rasionalis seperti Muhammad Ibnu Zakaria ar-Razi, bahkan ar-Razi menolak wahyu, mendukung otonomi akal, seperti yang terjadi pada Pencerahan Eropa abad ke-18.[12]

Louis Gardet membagi humanisme Islam menjadi dua dimensi, yakni agama dan budaya. Persaudaraan mukmin, nilai-nilai keadilan, kehormatan, saling membantu, menghormati orangtua, tetangga, tamu, melindungi anak yatim, dan perlindungan kepada ahli kitab adalah bagian dari humanisme praktis Islam. Namun, Islam membatasi humanisme, yang bagi Gardet, Islam cenderung anti-humanistik. Islam sadar akan bahaya atau kekosongan kondisi manusia, tetapi Islam tetap menghargai manusia sebagai manusia, sebagai orang beriman dan anggota komunitas Nabi.[13] Penulis tidak setuju dengan pendapat ini. Islam memiliki konsep fitrah dan kesucian jiwa, bahwa setiap manusia terlahir dalam kondisi suci. Dan Islam mendukung nilai kemanusiaan dan alam, di dalam Hadis Shahih dikatakan, "Kasihilah makhluk yang ada di bumi, maka makhluk yang ada di langit akan mengasihimu." Islam pada dasarnya mendorong manusia untuk mengasihi manusia lainnya, tidak dibatasi oleh perbedaan agama, ras, dan golongan. Bahkan kasihilah seluruh makhluk yang ada di bumi, baik manusia, hewan, tumbuhan, gunung dan seluruh makhluk. Ini bertentangan dengan pandangan Gardet.

Untuk melacak humanisme Abu Hayyan kita bisa berpijak pada penjelasan Majidah Mihnayah, menurutnya, agar memungkinkan melihat humanisme dalam diri Abu Hayyan, kita harus melihat budaya akal terlebih dahulu, walaupun jika

---

[12] Joel L. Kraemer, "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 1 (Januari-Maret 1984), hlm. 145.

[13] Louis Gardet, *Islamic Civilization*, dalam Modern Islam, hlm. 69-70.

hanya melihat dimensi akal saja tidaklah cukup. Seperti kita tahu manusia memiliki hati, akal, jiwa dan jasad. Kita melihat bahwa proses sampainya kepada hakikat-hakikat *nafs* (jiwa) yang melekat pada akal sangat penting. Akal-lah yang pertama kali melekat dengan *jauhar*-nya dengan *al-Wahid al-Ahad.*[14]

Bagi Mohammed Arkoun, sebagaimana dikutip Kraemer, setelah menganalisis *al-Hawamil wa asy-Syawamil* karya Abu Hayyan al-Tauhidi dan Abu Ali Miskawaih. Menurutnya, sah untuk berbicara tentang humanisme Islam. Arkoun menjelaskan, para filsuf yang memercayai akal budi manusia bertugas untuk mengafirmasi dengan logika kebenaran tertinggi yang diungkapkan oleh wahyu. Seperti dalam humanisme Timur, manusia adalah subjek utama dari semua penelitian ilmiah-filosofis. Gerakan akulturasi ini menghasilkan "*tortured souls*" seperti Abu Hayyan. Arkoun menggaris bawahi rasionalisme dan keberanian intelektual Abu Hayyan dan "obsesi intelektualnya" dengan citra manusia sempurna, sebuah tema fundamental humanisme Arab yang diuraikan oleh gurunya, Abu Sulayman as-Sijistani. Salah satu bukti rasional dan beraninya Abu Hayyan, ia menyatakan sebuah pertanyaan yang bernada menggugat Miskawayh, Abu Hayyan mengamati bahwa:

انَّ الانسان أشكل عليه الانسان

Manusia adalah masalah bagi manusia lainnya.[15]

Ia melihat, ada sisi manusia yang bisa menjadi masalah bagi manusia lainnya jika kemanusiaan kita bermasalah. Juga sebaliknya, manusia bisa menjadi solusi atas segala masalah jika kemanusiaannya baik.

---

[14] Majidah Mihnayah, "Mafhum al-Insan 'inda Abi Hayyan al-Tauhidi," *Jurnal at-Turots al-Arabi*, Vol. 19, No. 73, hlm. 102.

[15] *Ibid*., hlm. 146.

Arkoun menempatkan humanisme dalam Islam pada pijakan yang lebih positif, meskipun terkadang samar-samar. Penulis akan berusaha pada bagian berikut untuk membuat konturnya lebih jelas. Humanisme di dalam peradaban Islam tidak mungkin berkembang, kalau bukan karena sifat masyarakat yang ada di bawah perlindungan Islam.

Dalam pandangan Abu Hayyan, sebagaimana dikutip dari Majidah, yang membedakan manusia dengan hewan adalah akhlak dan jiwa, kedua piranti inilah yang membedakan baik dan buruk, dan mendekatkan kepada hal yang terpuji. *Nafs* yang bisa menerima keutamaan dan kehinaan, kebaikan dan keburukan. Dan yang membedakan kebinatangan dari kemanusiaan adalah akhlak. Hal ini mirip dengan pandangan Imam al-Ghazali, bahwa jiwa memiliki daya. Daya pertama adalah *bahimiyah*, seperti daya binatang ternak, standar kebahagiaannya jika memiliki sesuatu, baik harta, gelar, kenyang, hanya ingin hidup nyaman enak. Daya lainnya ialah *sabu'iyah*, nafsu binatang buas, ingin menang, menaklukan, menguasai. Terakhir daya adalah *natiqah*, daya inilah yang seharusnya menguasai manusia. Sebab jika daya ini kalah, maka manusia bisa dikuasai oleh *bahimah* dan *sabu'iyah*. Abu Hayyan menjelaskan, ketinggian akhlak manusia bisa dilihat dari caranya berbicara, sebab bicara juga bagian dari akhlak yang fluktuatif, yang bisa naik dan sempurna, ketika akhlaknya baik ia akan berkata yang bersih dan lembut, jika sebaliknya, maka kebinatanganlah yang menguasainya.[16] Ali Harb juga mengutip Abu Hayyan tentang keindahan balaghah kalam. Bagi Abu Hayyan, berbicara tentang pembicaraan menyerupai putaran sesuatu pada dirinya. Seperti kaset yang mengeluarkan suara,

---

[16] Majidah Mihnayah, "Mafhum al-Insan 'inda Abi Hayyan al-Tauhidi," *Jurnal at-Turots al-Arabi,* Vol. 19, No. 73 (Oktober 1998), hlm. 141.

ia hanya mengeluarkan apa yang pernah direkam.[17]

D. Humanisme Abu Hayyan dalam *al-Imta' wa al-Mu'anasah*

Naskah yang saya teliti adalah naskah yang diterbitkan di Beirut oleh Maktabah al-Ashriyah, disunting oleh Prof. Ahmad Amin dan Prof. Ahmad Zain. Dua profesor ini merujuk pada naskah kitab yang ditulis pada tahun 1939, 1942, dan 1944. Kitab ini merupakan karya Abu Hayyan yang paling tebal, dan paling berpengaruh. Versi naskah ini digarap begitu serius oleh dua orang profesor tersebut sehingga menghasilkan suntingan yang sangat baik. Diyakini versi ini yang paling sedikit mengalami salah tulis, cetak, dan penyuntingan.

Kitab ini menceritakan seseorang bernama Abu al-Wafa al-Muhandis yang menjadi teman dekat dari Abu Hayyan. Abu al-Wafa memiliki kedekatan dengan penguasa saat itu, wazir yang bernama Abu Abdullah al-Aridhi. Akhirnya wazir tersebut menjadi teman diskusi Abu Hayyan. Sampai ia jagongan selama 37 malam bersama wazir. Dalam perjumpaan itu, sang wazir menanyakan banyak hal dari berbagai cabang ilmu yang dijawab seluruhnya oleh Abu Hayyan.

Sedikit kita singgung di atas bahwa konsep humanisme Islam bisa kita lacak pada wacana *Insan Kamil* yang merupakan manusia yang mampu *sampai* atau mengetahui hakikat *jauhar*-nya. Mencapai makrifat yang membantu tersingkapnya hakikat. Bagi Abu Hayyan, kesempurnaan manusia adalah *sampai* kepada hakikat, dan tidak sempurna manusia kecuali dengan cara makrifat, yang instrumennya adalah manusia untuk sampai kepada kesempurnaan.[18]

---

[17] Ali Harb, *Kritik Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 1995), hlm. 164.

[18] *Ibid*., hlm. 99-115.

Dalam *al-Imta' wa al-Mu'anasah*, Abu Hayyan menjelaskan tentang kekuatan akal pikiran. Baginya, kekuatan intelegensi akal tidak dapat kuat berdiri sendiri tanpa dibantu dan ditopang oleh kekuatan pancaindra yang memengaruhinya. Bahkan, apabila pancaindra ini dilatih secara terus-menerus untuk mencapai kesempurnaan, ia akan menjadi suporter utama yang melahirkan akal utama. Abu Hayyan menulis:

القوة العاقلة لاتقوى بذتها على اثبات إنّياتها المركبات إلا من جهة القوة الحساسة , ولو قويت عليه لصار الحسُّ فضلا للعاقلة.[19]

> Lalu Wazir Abu Abdullah al-Aridhi merespons Abu Hayyan dengan kekaguman, "Ucapan mengagumkan ini hanya bisa keluar dari seorang yang memiliki dada yang lapang." Abu Hayyan tidak hanya memiliki bakat menulis khat dengan indah, dia juga memiliki kemampuan artikulasi kata yang sangat memukau. Konsep akal pikiran yang menjadi panglima pancaindra ini kelak menjadi landasan epistemologis bagi Imam al-Ghazali dan Ibnu Miskawaih, kedua ulama besar ini seperti mengelaborasikan pandangan Abu Hayyan dengan sebuah konsep hati, akal, dan pancaindra.

Menurut Imam al-Ghazali, terdapat tiga perangkat jiwa. *Pertama*, kalbu, yang menjadi raja, yang menentukan segalanya dan pembuat kebijakan. Perangkat lainnya hanya mengikuti orientasi hati. *Kedua,* akal, sebagai panglima perang, pelaksana tugas dan keputusan dalam hidup biasanya ditentukan oleh kecenderungan hati. Akal hanya turut menjustifikasi menguatkan. *Ketiga,* pancaindra yang bertugas sebagai prajurit dan hanya bisa mengikuti kehendak hati. Jika dilihat di sini betapa berkuasanya hati. Hati yang terbimbing cahaya ilahi akan melahirkan perilaku *rabbani*.

[19] Al-Tauhidi, *Al-Imta' wa al-Muanasah,* hlm. 213.

E. Simpulan

Dalam *al-Imta' wa al-Mu'anasah*, Abu Hayyan menjelaskan tentang kekuatan akal pikiran. Baginya, kekuatan intelegensi akal tidak bisa kuat berdiri sendiri tanpa dibantu dan ditopang oleh kekuatan pancaindra yang memengaruhinya. Bahkan, apabila pancaindra ini dilatih secara terus-menerus untuk mencapai kesempurnaan, maka ia akan dapat menjadi suporter utama yang melahirkan akal utama. Abu Hayyan juga menjelaskan bahwa yang membedakan manusia dari hewan adalah akhlak dan jiwa. Kedua piranti inilah yang membedakan baik dan buruk, dan mendekatkan kepada hal yang terpuji. *Nafs* yang bisa menerima keutamaan dan kehinaan, kebaikan dan keburukan. Dan yang membedakan kebinatangan dari kemanusiaan adalah akhlak yang piranti utamanya adalah hati. Hati menjadi raja dan pusat kosmik atas seluruh piranti kemanusiaan. Jika hati ini baik maka manusia bisa mencapai bentuk terbaiknya. ❑

Daftar Pustaka

al-'Asqalani, Ibnu Hajar. *Lisan al-Mizan*. Hyderabad: Mathba'ah Dairoh al-Ma'arif al-Nidzamiyah, tt.

al-Tauhidi, Abi Hayyan. *Al-Hawamil wa asy-Syamail*. Kairo: al-Hainah al-Amah li Qushur al-Tsaqafah, tt.

_______. *Al-Imta' wa al-Muanasah*. Beirut: Maktabah al-Ashriyah, 2011.

az-Zahabi. *Siyar A'lam an-Nubala*. Juz. 17.

Gardet, Louis. "Islamic Civilization." Gustave E. von Grunebaum. *Modern Islam*. New York: Vintage, 1962.

Harb, Ali. *Kritik Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS, 1995.

Ibrahim, Zakaria. *Abi Hayyan al-Tauhidi Adib al-Falasifah wa Failasuf al-Udaba*. Kairo: al-Muasasah al-Misriyah al-Amah, tt.

Kraemer, Joel L. "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study." *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 104, No. 1, Januari-Maret 1984.

Kristeller, *Philosophy of Man*, hlm. 93, dikutip dari Alexander Key, "The Applicability of the Term "Humanism" to Abū Hayyān al-Tawhīdī," *Studia Islamica*, No. 100/101, 2005.

Mihnayah, Majidah. "Mafhum al-Insan ʻinda Abi Hayyan al-Tauhidi," *Jurnal at-Turots al-Arabi,* Vol. 19, No. 73, Oktober 1998.

Rosenthal, Franz. "Abū Haiyān al-Tawhīdī on Penmanship," *Jurnal Ars Islamica,* Vol. 13, 1948.

2

Humanisme Abu Hayyan al-Tauhidi dalam *al-Muqabasat*

Darul Siswanto

A. Pendahuluan

Perkembangan pemikiran manusia dalam mengkaji apa-apa yang ada di sekitarnya termasuk pembahasan mengenai manusia itu sendiri sangat beragam. Kajian tentang manusia juga sangat dipengaruhi bebagai faktor, seperti ideologi dan teologi misalnya, yang tidak bisa lepas dari kehidupan manusia. Ditambah lagi kedudukan manusia sebagai subjek dan sekaligus objek, kedudukan manusia sebagai individu dan kelompok, menambah corak dan sudut pandang dalam kajian tentang manusia.

Manusia sebagai individu misalnya dikaji dalam hakikatnya yang murni dan esensial, serta hal-hal yang berpengaruh dalam perkembangannya. Pendekatan inilah yang dilakukan oleh para filsuf. Adapun tentang manusia sebagai kelompok, yang dapat dikaji adalah peran individu manusia di dalam kelompoknya dan bagaimana kebijakan-kebijakan kelompok

dapat mengubah sifat-sifat individu, serta bagaimana antar-kelompok manusia saling berinteraksi. Pendekatan inilah yang dilakukan oleh para ahli sosial dan sejarah.[1]

Kemudian pembahasan tentang dimensi dan corak kajian tentang manusia, dilatarbelakangi oleh berbagai aspek. Islam misalnya, dalam menjelaskan hakikat manusia menggunakan berbagai pendekatan, mulai dari pendekatan manusia sebagai ciptaan dan hamba Tuhan, manusia sebagai *khalifah* di bumi, dan manusia sebagai makhluk yang multidimensi. Manusia yang memiliki dimensi fisik-jasadiah, digambarkan dengan hakikatnya yang berasal dari tanah misalnya;[2] dijelaskan juga mengenai proses penciptaan dan sebagainya yang berkaitan dengan jasadiah manusia. Adapun manusia dengan dimensi metafisiknya juga digambarkan secara jelas di dalam Islam; bagaimana al-Qur'an berbicara mengenai akal, tentang ruh, tentang *nafs*, dan tentang *qalb*. Setiap terma yang dimunculkan dalam al-Qur'an seakan memberikan sebuah gambaran lain dari manusia di luar jasadnya.

Dalam al-Qur'an dan ajaran-ajaran Islam sudah secara terang membahas tentang manusia dan kedudukannya dari berbagai dimensi, maka tugas seorang filsuf muslim adalah melakukan semacam interpretasi atas ajaran yang telah dipahami dan diyakininya untuk memberi gambaran tentang manusia. Untuk menelusurinya, penulis mencoba melakukan pembacaan terhadap dimensi manusia yang digambarkan Islam melalui interpretasi yang dilakukan oleh Abu Hayyan al-Tauhidi, seorang filsuf muslim yang juga seorang sastrawan. Menggambarkan berbagai pandangan filosofis dan teologisnya melalui kitab-kitab yang ia tulis dengan corak sastra

---

[1] Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 92.

[2] Lihat QS. al-An'am ([6]: 2).

yang kuat, termasuk juga pandangannya tentang manusia di salah satu kitabnya yang berjudul *al-Muqabasat.*

Penelitian ini menggunakan studi kepustakaan (*library research*) untuk mengumpulkan data. Data primer yang digunakan adalah karya-karya al-Tauhidi, khususnya *al-Muqabasat*. Sedangkan beberapa literatur yang menjelaskan atau yang menelaah tentang al-Tauhidi dan pemikirannya, dijadikan sebagai data sekundernya. Data-data yang sudah terkumpul, kemudian diolah dan dianalisis secara deskriptif, yakni dengan menerangkan, menjelaskan dan mempertegas konsep humanisme yang diusung oleh Abu Hayyan dalam kitabnya, *al-Muqabasat*.

Terdapat beberapa penelitian terdahulu yang berkaitan dengan pemikiran al-Tauhidi secara umum dan pemikirannya dalam *al-Muqabasat* khususnya. *Pertama,* kajian Majidah Mihnayah di dalam dua artikel berjudul "Mafhum al-Insan 'inda Abi Hayyan al-Tauhidi"[3] dan "Mafhum an-Nafs 'inda Abi Hayyan al-Tauhidi."[4] Menurutnya, dalam menjelaskan *qadhiyat al-insan* (humanisme), al-Tauhidi berpijak atas apa yang dijelaskan dalam al-Qur'an, yakni manusia diciptakan dalam dua tahap: tahap penciptaan dari tanah liat yang diwujudkan dalam bentuk jasad manusia dan tahap peniupan ruh yang diwujudkan ke dalam berbagai aspek, seperti akal dan *nafs*.[5] Setelah menjelaskan kedua pembagian dimensi manusia tersebut (dimensi jasad dan ruhiyah), al-Tauhidi menegaskan di dalam *al-Imta' wa al-Mu'anasah* bahwa sebagai makhluk jasadi seperti halnya hewan, manusia menjadi manusia bukan

[3] Majidah Mihnayah, "Mafhum al-Insan 'inda Abi Hayyan al-Tauhidi," *Jurnal at-Turats al-Arabi,* Vol.19, No. 73 (Oktober 1998), hlm. 99-115.

[4] Majidah Mihyanah, "Mafhum an-Nafs 'inda Abi Hayyan al-Tauhidi," *Jurnal at-Turats al-Arabi*, Vol. 19, No. 76 (Juli 1999), hlm. 138-149.

[5] Lihat QS. al-Hijr ([15]: 28-29).

karena ruh, tetapi karena adanya *nafs* yang melekat pada diri manusia. Apabila manusia menjadi manusia karena adanya ruh, maka tidak ada bedanya dengan seekor keledai yang juga memiliki ruh—meskipun keledai tidak memiliki *nafs*.[6]

Dalam studinya, Majidah juga menyebutkan bahwa untuk menjelaskan konsep *nafs*, al-Tauhidi membagi potensi yang dimiliki *nafs* manusia, yaitu *an-nathiqah, as-syahwaniyah,* dan *al-ghadhabiyah*. Karena fokus pada *nafs al-insan*, al-Tauhidi juga memberikan penjabaran tentang penyakit *nafs* dan langkah yang harus dilakukan dalam mengobatinya supaya *nafs* dapat mencapai kebahagiaannya.[7]

Kedua, kajian Alexander Key dalam artikel yang berjudul "The Aplicability of the Term Humanism to Abu Hayyan al-Tauhidi".[8] Jika melihat sumber kepustakaan primer yang digunakan, Key hanya fokus pada beberapa karya Abu Hayyan al-Tauhidi seperti *Akhlaq al-Waziraini, al-Basha'ir wa ad-Dakha'ir, al-Hawamil wa as-Syawamil,* dan *al-Imta' wa al-Mu'anasah*. Untuk menemukan efektivitas penerapan istilah *humanisme* al-Tauhidi yang digunakan pada abad Pertengahan (*human values* dan *human walfare*), Key menggunakan pendekatan sosio-historis. Beberapa hal menarik yang diungkap Key di dalam artikelnya antara lain 1) hubungan antara Abu Hayyan dengan lingkungannya, merujuk pada Joel L. Kreamer bahwa Abu Hayyan diisolasi oleh lingkungannya. 2) Abu Hayyan menjelaskan hubungannya dengan Tuhan, yang karena keimanannya ia dapat memahami nilai-nilai human-

---

[6] Abu Hayyan al-Tauhidi, *al-Imta' wa al-Mu'anasah*, Juz 2 (Beirut: Maktabah al-'Ashriyah, 2011), hlm. 238.

[7] Majidah Mihyanah, "Mafhum an-Nafs 'inda Abi Hayyan al-Tauhidi," hlm. 147-148.

[8] Alexander Key, "The Aplicability of the Term Humanism to Abu Hayyan al-Tauhidi," *Jurnal Studia Islamica*, No. 100/101 (2005), hlm. 71-106.

istis serta sumber-sumbernya. 3) jawaban Ibn Miskawaih atas pertanyaan Abu Hayyan yang dialognya dimuat dalam kitab *al-Hawamil wa as-Syawamil* bahwa kata "manusia" adalah diciptakan untuk merujuk pada sesuatu yang dibentuk dari dua substansi, yaitu *an-nafs an-natiqa* (*rational soul*) dan *al-jism at-thabi'iy* (*natural body*), karena segala pencampuran dari dua substansi atau lebih memerlukan nama baru untuk menjelaskannya. Namun demikian, Alexander Key menyimpulkan bahwa terminologi "humanisme" tidak efektif lagi untuk diterapkan pada Abu Hayyan dan skema analisis yang lebih berpotensi di dalam penelitian terhadap Abu Hayyan adalah mistisme dan sufismenya.[9]

Dari dua literatur di atas, pembacaan kembali terhadap *al-Muqabasat* dan pemikiran Abu Hayyan menjadi sangat menarik karena di satu sisi terdapat kajian yang mendukung konsep humanisme yang diusung oleh Abu Hayyan, tetapi di sisi lain juga terdapat kajian yang justru menganggap terminologi humanisme adalah suatu istilah yang tidak relevan untuk disandarkan pada Abu Hayyan. Pembacaan ulang terhadap *al-Muqabasat*, dimaksudkan untuk melacak kembali konsep humanisme Abu Hayyan.

B. Biografi Abu Hayyan al-Tauhidi

Ialah bernama Ali bin Muhammad bin al-Abbas, tetapi dikenal sebagai Abu Hayyan dan dijuluki *al-Tauhidi* karena di Baghdad ayahnya berjualan sejenis kurma yang dinamakan *al-Tauhid.* Menurut Ibnu Hajar al-'Asqalani, julukan al-Tauhidi Abu Hayyan tersebut merujuk kepada al-Din dalam paham Muktazilah karena Muktazilah menamakan dirinya sebagai *Ahlu al-'Adli wa al-Tauhid.* Namun, Abu Hayyan secara

[9] *Ibid.*

pribadi tidak pernah menjelaskan terkait dengan julukannya dalam bukunya sekalipun, ia juga tidak pernah menyinggung nya terkait dengan silsilahnya atau silsilah keluarganya.[10] Ibn al-Jauzi mengatakan bahwa al-Tauhidi seorang Muktazilah yang zindiq, lahir di Kota Nishabur kemudian sempat menetap di Kota Baghdad.[11] Pendapat Ibn al-Jauzi bahwa tiga orang zindiq dalam Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Hayyan dan Abu al-'Ala al-Mar'i, adalah sebuah penilaian terhadap Abu Hayyan yang sepihak tanpa adanya pemahaman yang menyeluruh terhadap sosok Abu Hayyan yang kemudian dinukil begitu saja oleh beberapa kalangan tanpa penelitian dan pengkajian ulang.[12]

Ketika di Baghdad dan Abu Hayyan masih kecil dalam masa perkembangan, ia belajar ke beberapa ulama di sana, ia belajar ilmu nahwu kepada Abu Said al-Sirafi dan Ali bin Isa al-Ramani, belajar fikih Madzhab Syafi'i kepada Abu Hamid al-Marwaruzi dan Abu Bakar al-Syafi'i. Pada beberapa waktu yang lain sekitar tahun 361-391 H, Abu Hayyan mendatangi *halaqah* ilmu mantiq yang diampu oleh Yahya bin Adi, Abu Sulaiman al-Mantiqi, dan filsuf lainnya seperti Abu al-Hasan al-'Amiri dan Abu an-Nafis. Dengan bekal pengetahuan tersebut, Abu Hayyan menjadi seorang yang ahli dalam bidang bahasa, nahwu, shorof, balaghah dan adab, juga dalam fikih dan ilmu kalam dengan corak Muktazilah. Juga karena pendalamannya dalam filsafat, menjadikan ia seorang yang bijak, jernih dalam berpikir, memiliki toleransi, mampu bersikap

---

[10] Ahmad Abdulhadi, *Abu Hayyan al-Tauhidi: Failasuf Al-Adiba' wa Adiba' al-Falasifah*, (Kairo:Dar Al-Tsaqafah,1997), hlm. 9..

[11] Khoiruddin az-Zirikly, *Al-A'lam*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, 1986), hlm. 326.

[12] Muhammad Kard Ali, *Umara' al-Bayan*, Juz 1 (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 2012), hlm. 489.

bijak atas apa yang ia lihat dan dengar, tidak mudah menilai sesuatu dengan hanya melihat zahirnya; pendalamannya di bidang filsafat membuat Abu Hayyan tidak fanatik terhadap kelompok tertentu.[13]

C. Humanisme Islam

Sebagai pintu masuk untuk memahami humanisme Abu Hayyan, terdapat perbedaan dalam memahami *humanisme* di dunia Barat dan Islam. Dalam Islam kehidupan tidak dapat dipahami hanya dengan pendekatan materialis dan empirik, sebagaimana yang dipahami oleh para pemikir Barat, karena kehidupan ternyata mempunyai hal-hal mengejutkan di luar jangkauan pendekatan empirik. Kehidupan merupakan fakta mukjizat—begitu juga manusia. Apabila segala sesuatu dinilai melalui pendekatan materi-empirik, sesuatu dianggap ada jika ia terletak pada dimensi ruang dan waktu; lantas, bagaimana dengan keberadaan akal dan jiwa yang ada di dalam ruang dan waktunya.

Paradigma kaum materialis dalam memahami humanisme dapat dikatakan berbanding terbalik dengan paradigma Islam. Islam justru memandang manusia di luar dari materi sehingga manusia menjadi makhluk spesial daripada lainnya. Namun, Islam tidak lantas menafikan aspek materi yang dimiliki oleh manusia. Keseimbangan pandangan ini juga yang menjadi pembeda dalam memahami dan menjelaskan kembali apa yang disebut sebagai humanisme.

"Sebuah usaha untuk mencapai kebahagiaan, dan terbebas dari penderitaan" merupakan sebuah ungkapan yang digunakan dalam konsep humanisme di kalangan materialis, seperti Epicurus di masa lalu dan Holbach di masa modern.

---

[13] *Ibid.*, hlm. 484.

Para pengikut paham materialis selalu menekankan tentang persamaan-persamaan yang dimiliki manusia dan hewan. Charles Darwin misalnya, sebenarnya ia tidak sedang menjadikan manusia sebagai hewan, tetapi yang ia lakukan adalah membangun kesadaran manusia tentang asalnya dari hewan. Kemudian dari kesadaran ini kaum materialis membangun konsep etika, sosial, dan politik, serta menjadikan kehidupan manusia berdasarkan atas *human nature* dan nilai-nilai empirik, serta mengabaikan bahkan menolak nilai-nilai ruhani.[14]

Namun, fokus humanisme dalam Islam dan agama lain pada umumnya, justru berbanding terbalik dengan apa yang dibangun oleh kaum materialis. Islam membangun konsep humanismenya dengan menekankan pada faktor dan dimensi yang membedakan manusia dengan hewan dan tanpa mengesampingkan fakta bahwa terdapat beberapa kesamaan dari keduanya seperti yang dapat diketahui melalui ilmu biologi. Islam membangun konsep humanismenya melalui dimensi ruhani yang mebedakan manusia dengan hewan seperti jiwa, akal, dan *al-qalb*. Konsep humanisme Islam juga dibangun atas kedudukan manusia di hadapan Tuhan. Kemudian pada dasar humanisme semacam ini dibangun kosep kehidupan manusia mencakup etika, sosial, politik, dan lainnya.

Agama (Islam) seperti ingin mengatakan pada manusia:

> Lihatlah wahai manusia apa-apa yang dilakukan hewan, kemudian lakukanlah yang sebaliknya. Jika hewan itu buas, maka kamu harus berpuasa. Jika hewan itu merusak, maka kamu harus menahan diri untuk tidak merusak. Jika hewan itu mencari kenikmatan dan lari dari kesulitan, maka kamu harus siap untuk mengahadapi segala kesulitan. Singkatnya,

---

[14] Ali Ezzat Begovic, *Al-Islam baina as-Syarq wa al-Gharb*, terj. Muhammad Yusuf (Kairo: Dar as-Syuruq, 2017), hlm. 95-96.

jika hewan hidup dengan jasadnya, maka hiduplah dengan nuranimu.[15]

Jadi, humanisme Islam sesungguhnya menjelaskan bahwa kedudukan, hak, dan kewajiban manusia dibangun atas kekhususan yang menjadikan manusia makhluk yang berbeda dari hewan (binatang). Menginterpretasikan dalam perilaku manusia sesuai hak dan kewajibannya, etika yang berasal dari akal budi, nurani, jiwa, dan pemahaman yang utuh tentang kedudukan di hadapan Tuhan.

D. Manusia dalam Perspektif *al-Muqabasat*

Dasar dan corak humanisme Islam berperan dan berpengaruh dalam banyak hal yang dibangun di atasnya, begitu juga humanisme materialis Barat yang memengaruhi seluk-beluk kehidupan yang dibangun di atas konsep humanisme yang mereka kehendaki.

Kajian ini merupakan upaya penulis untuk menarik garis penghubung antara pandangan Abu Hayyan tentang manusia sebagai suatu interpretasinya Abu Hayyan terhadap konsep humanisme yang bercorak Islam, melalui kajian humanisme Abu Hayyan di dalam salah satu karyanya yang berjudul *al-Muqabasat* yang berarti "kutipan-kutipan"—sesuai judulnya kitab ini berisi kutipan-kutipan. Pembahasan dalam kitab *al-Muqabasat* didominasi oleh tiga hal utama, yakni tentang manusia, masyarakat sosial, dan alam.

1. Manusia dan Jiwa

Jiwa atau *an-nafs* adalah sesuatu yang diyakini ada. Jiwa ialah tempat pengetahuan akan baik dan buruk (QS. as-Syams

---

[15] *Ibid.*, hlm. 96.

[91]: 7-8). Menurut Abu Hayyan, pemahaman terhadap hakikat dan kedudukan manusia tidak dapat dilakukan secara maksimal tanpa adanya pemahaman terhadap jiwa sebagai individu. Inilah alasan mengapa pemahaman terhadap jiwa menjadi sangat penting. Abu Hayyan mengatakan bahwa siapa yang memiliki sedikit pemahaman akan dirinya (jiwanya), maka mustahil ia akan memberikan suatu konsep pemahaman akan manusia lainnya,[16] sejalan dengan pepatah Arab: *al-faqidu la yu'thi*, seseorang yang tidak memiliki sesuatu tidak mungkin dapat memberikan sesuatu.

Hakikat *an-nafs* menurut Abu Hayyan ialah sesuatu yang unik, tidak banyak kata yang dapat menjelaskannya. Dalam pembahasan tentang hakikat *an-nafs*, semakin sedikit huruf yang mewakilinya, maka makna yang terkandung dan tersampaikan semakin substantif dan sempurna. Jika kata-kata yang menjelaskannya semakin panjang lebar, justru yang dimaksud semakin berkurang dan tidak substantif, dan seperti itu ilmu pada umumnya. Hal ini tidak lain karena pembahasan tentang *an-nafs* merupakan pembahasan tentang hakikat dan substansi segala wujud, dimkasudkan pada inti dari segala rasionalitas dan karakteristik, terbebas dari segala cacat dan *syubhat*, jauh dari keragu-raguan dan pertentangan.[17]

Apabila dikatakan bahwa pembahasan tentang *an-nafs* merupakaan bagian dari pembahasan tentang hakikat segala wujud, penganut materialisme yang menolak metafisika berpandangan bahwa sesuatu dikatakan ada, jika berada pada dimensi ruang dan waktu. Jadi, di mana kedudukan *an-nafs* dari jasad, apakah *an-nafs* adalah sesuatu yang berdiri sendiri, ataukah *an-nafs* bersemayam di dalam jasad.

---

[16] Ali Ezzat Begovic, *Al-Islam baina as-Syarq wa al-Gharb*, terj. Muhammad Yusuf (Kairo: Dar as-Syuruq, 2017), hlm. 95-96.

[17] *Ibid.*

Dikatakan kepada Abu Sulaiman al-Manthiqi, bahwa *an-nafs* tidak berdiri (ada) atas *dzat*-nya sendiri karena kita tidak menemukan *an-nafs* kecuali pada *al-jism al-murakkab*. Abu Sulaiman menjawab, jika kami katakan bahwa *an-nafs qaimatun bi dzatiha* (berdiri atas *dzat*-nya sendiri), maka yang kami maksudkan adalah bahwa *an-nafs* tidak ada hubungannya dengan *jism*, tidak terkait dan terpisah, tidak menggerakkan dan mengubah. Namun, jika kami katakan bahwa *an-nafs fi al-jism* (ada di dalam jasad), maka yang kami maksud adalah potensi yang dimiliki *an-nafs* menyelam dalam *jism* dan berkelana di atasnya. Dan jika kami katakan bahwa *an-nafs qaimatun min duni al-jism bi dzatiha* (berdiri sendiri dengan *dzat*-nya tanpa adanya jasad), maka yang kami maksud adalah bahwa *an-nafs* dan jasad tidak berdampingan seperti air dan minyak. Berbicara tentang kedudukan *an-nafs* atas *jism,* sesungguhnya seperti menjelaskan perbedaan antara dua hal yang sangat serupa atau menjelaskan kesamaan antara dua hal yang sangat berbeda.[18]

Suatu hari Abu Hayyan bertanya kepada Abu Zakariya as-Shaimiri tentang manusia. Menurut Abu Zakariya, manusia dan jiwa ibarat dua orang yang saling bertetangga, saling bertemu, saling menyapa, dan saling berkomunikasi. Hal ini menununjukkan bahwa manusia dan jiwanya adalah dua hal yang berbeda. Abu Zakariya kemudian menerangkan kedudukan manusia dan jiwanya. Ia berkata:

الإنسان إنما هو إنسان بالنفس, والنفس ما هو إنسان, والإنسان له صورة بحسب قبوله من النفس, والنفس نفس بحسب ملابستها للبدن وتصريفها له وتدبيرها فيه.[19]

[18] *Ibid.*, hlm. 280-281.

[19] *Ibid.*, hlm. 162.

Manusia menjadi manusia karena jiwanya, tanpa jiwa manusia bukanlah manusia. Ia hanya menjadi seperti benda-benda seperti lainnya. Jadi, seperti yang dijelaskan sebelumnya perihal interpretasi Abu Hayyan terhadap humanisme Islam. Ia mempertegas adanya hal yang fundamental untuk membedakan manusia dengan makhluk lainnya (binatang). Dan hal itu adalah keberadaan jiwa dalam diri manusia dan dengannya manusia menjadi makhluk yang berbeda dengan lainnya. Adapun jiwa. Jiwa bukanlah manusia. Meskipun tanpa jiwa, manusia tidak dapat disebut sebagai manusia, tidak lantas jiwa sama dengan manusia. Jiwa adalah jiwa karna keterikatannya dengan badan, mengaturnya dan membimbingnya.

Jika demikian, dengan adanya keterikatan antara manusia dan jiwanya. Dapatkah dikatakan bahwa manusia memiliki jiwa seperti halnya manusia memiliki pakaian dan harta? Menurut Abu Hayyan, hal semacam ini tidak dapat dibenarkan karena manusia terkadang memiliki baju dan harta dan terkadang manusia tidak memilikinya. Namun, mustahil bagi manusia, terkadang memiliki jiwa dan terkadang tidak. Abu Hayyan dalam *al-Muqabasat*, mengutip perkataan Abu Sulaiman sebagai berikut:

واعلم أنه ينبغي أن يفهم من قولنا: الإنسان ذو نفس, أنه بالنفس إنسان, لأن الانسان عرف بالنفس أنه إنسان.[20]

Menurut Abu Sulaiman, jika dikatakan manusia memiliki jiwa, maka itu tidak sama manusia yang memiliki pakaian. Karena jiwanya tersebut, maka sesorang disebut manusia dan dikenali sebagai manusia. Jadi, sangat tidak tepat jika dikatakan bahwa manusia mempunyai jiwa sebagaimana manusia memiliki pakaian atau harta.

[20] *Ibid.*, hlm. 181.

Setelah memperbincangkan hakikat jiwa dan hubungannya dengan manusia, serta kedudukan keduanya, kemudian Abu Hayyan membahas tentang pengaruh jiwa atas badan manusia (pancaindranya), seperti bagaimana saat jiwa emosional sedang mendominasi, manusia kehilangan konsentrasi atas indra tertentu. Kadang manusia tidak melihat apa yang ada di depannya, kadang manusia tidak mendengar suara di dekatnya, bahkan kadang tidak merasakan apa yang sedang dialaminya.

Abu Hayyan juga menjelaskan hal-hal yang dapat mempengaruhi kejiwaan sesorang, seperti di antaranya syair-syair, prosa, musik dan lagu-lagu yang diperdengarkan. Dalam *al-Muqabasat*, Abu Hayyan mengisahkan. Suatu hari di musim semi ketika di Baghdad, ia dan Abu Sulaiman pergi ke gurun untuk melihat-lihat dan bersosial. Bersama mereka seorang anak (belum baligh) yang bermuka masam, tampak darinya kebencian, yang tidak enak dipandang, tetapi dengan segala kekurangannya, ia menyenandungkan tentang adanya sebuah harapan dan kemakmuran sekaligus lagu kesedihan dan luka, dengan merdu dan menunjukkan keindahan. Di gurun itu mereka bersama dengan satu rombongan dari suatu daerah yang tandus. Sembari mereka berjalan, anak itu tetap bersenandung, sampai pada satu ketika beberapa dari rombongan yang berjalan terhuyung-huyung dan berayun karena gairah dan kegembiraan. Kemudian kepada kawannya yang pandai, Abu Hayyan berkata,

> Apa pendapatmu tentang bagaimana suara ini telah memenjarakan kita, bagaimana suara ini membasahi tenggorokan, betapa indah melodinya dan betapa tinggi nilai seni dari nyanyian ini?[21]

[21] *Ibid.*, hlm. 163.

2. Manusia dan Nalar

Di antara dimensi yang paling digunakan untuk membedakan manusia dengan makhluk lain secara umum, dan secara khusus membedakannya dengan binatang ialah nalar atau akal. Selain *nafs* atau jiwa, nalar adalah hal pokok dalam diri manusia. Bahkan, secara langsung al-Qur'an menjelaskan kedudukan dan fungsi akal serta nalar bagi manusia dengan "*afala ta'qilun*".[22] Hal ini membuktikan bahwa nalar memiliki peran penting dalam menjadikan manusia menjadi manusia. Senada dengan hal itu, di antara tujuan syariat dalam Islam atau *al-maqashid as-syari'ah* adalah *hifdzu al-'aql* (menjaga akal).

Abu Hayyan menjelaskan nalar manusia dalam *al-Muqabasat* sebagai berikut:

سمعت ابا سليمان يقول: نحن نساق بالطبيعة إلى الموت, ونساق بالعقل إلى الحياة, لأن هو بالطبيعة قد أحاطت به الضرورة, والذي بالعقل قد أطاف به الإختيار.[23]

Menurutnya, kerja nalar dalam diri manusia berbanding terbalik dengan alam karena secara alamiah manusia digiring menuju kematian. Namun, nalar manusia justru sebaliknya. Nalar manusia justru memberikan respons kepada setiap kejadian yang dialami manusia, agar manusia bisa terus bertahan hidup. Hal tersebut juga dipengaruhi oleh sifat alam yang mutlak, sedang nalar manusia bersifat *ikhtiari*. Manusia dengan nalarnya mempunyai kesempatan untuk membuat pilihan-pilihan. Hal ini pula yang kemudian dijadikan oleh

---

[22] Lafaz *afala ta'qilun* setidaknya disebutkan 13 kali dalam al-Qur'an, sedangkan lafaz yang masih *musytaq* dari kata *al-'aql* disebutkan sebanyak 49 kali diberbagai surat dalam al-Qur'an.

[23] Abu Hayyan al-Tauhidi, *Al-Muqabasat*, hlm. 243

Abu Hayyan sebagai landasan bagi etika menurutnya.

Pembahasan mengenai akal manusia sebagai bagian dari manusia, disajikan oleh Abu Hayyan dengan mengemukakan beberapa permasalah yang realistis, di samping keahliannya dalam sastra, misalnya dalam *Muqabasat* ke-39, Abu Hayyan mempertanyakan bagaimana seorang manusia dengan akal-nya mengerjakan sesuatu yang kemudian ia menyesalinya. Berkata Abu Sulaiman:

الاختيار والاستطاعة, والقوة والقدرة, والحزامة والعزيمة, والرأي والروية [...] ليست هي للانسان على طريق الملك يصرفها كيف يشاء.[24]

Meski dengan akalnya, manusia sebenarnya tidak benar-benar dapat bebas dari kausalitas. Segala apa yang disebut sebagai kekuatan, kemampuan, pilihan-pilihan, dan usaha-usaha, manusia tidak bisa dengan semaunya menetukannya. Maka dari itu, wujud kepasrahan kepada Tuhanlah yang pada akhirnya dapat membebaskan manusia dari penyesalan dan menjadikan manusia dapat lebih bersyukur, serta lebih bisa menerima konsekuensi dari segala pilihan yang ia tentukan.

Hal ini pula yang menjadikan akal manusia sebagai jalan bagi berbagai potensi yang dimilikinya untuk menghadapi suatu realitas dan konsekuensi yang terjadi dari pilihan-pilihan yang dibuat, serta menemukan solusi dan alternatif yang lebih baik dalam kehidupannya.

والعقل الانساني الذي بمنزلة المفعول هو حيز القوة التي يحتاج أن تخرج الى الفعل.[25]

[24] *Ibid.*, hlm. 198.

[25] *Ibid.*, hlm. 289.

3. Manusia dan Etika

Memperbincangkan etika, dan terutama sekali berkaitan dengan bagaimana Islam memberi gambaran tentang manusia, maka tidak akan lepas dari salah satu alasan kenapa Nabi Muhammada Saw. diutus—hadis "*Innama bu'itstu li utammima makarim al-akhlaq*"—sehingga pembahasan tentang humanisme Islam selalu terkait dengan etika. Hal ini tidak luput perhatian Abu Hayyan dalam pembahasannya tentang manusia dan fungsi etiknya. Bahkan, karena perhatiannya terhadap akhlak atau etika, ia menuliskan suatu buku tersendiri tentang etika yang berjudul *Akhlaq al-Waziraini.*

Adapun dalam kitabnya *al-Muqabasat,* terkait fungsi etik manusia, Abu Hayyan masih berdasar pada konsep manusia dan jiwa. Menurutnya, etika dan perilaku manusia bersumber dari jiwanya. Jiwa dapat menampung potensi kebaikan dan keburukan. Jiwa menampung kemuliaan dan kehinaan.

إن النفس قابلة للفضائل والرذائل, والخيرات والشرور, والاخلاق التي تعسر من وجه في تهذيبها ويتأتى ذلك من وجه آخر لعلة عجيبة, ولذلك أن الحيوانية منه للانسان أخلاقا, وهي لاتستحيل ولاتتغير. وللناطقة أيضا أخلاق تترقى بها وتتكمل. فما أخذ من الأخلاق في طريق الطهارة والصفاء فهو في قبيل القوى الناطقة, وما صعب منها فهو في قبيل الحيوانية.[26]

Demikian etika atau akhlak. Ada *akhlak al-karimah* dan ada *akhlak ar-radzilah*. Manusia, dengan jiwa dan nalarnya ia berbeda dengan makhluk lainnya. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa manusia juga mempunyai dimensi jasmani. Maka dari itu, "*al-hayawaniyah*" atau sifat-sifat "kehewanan",

[26] *Ibid.*, hlm. 246.

menurut Abu Hayyan, juga merupakan bagian dari etika itu sendiri. Dengan adanya nalar, etika dapat menuju kepada kesempurnaan. Dan seharusnya manusia dengan nalarnya akan memilih jalan penyucian dan pemurnian, daripada sifat-sifat "kehewanan" yang ada padanya.

Dalam kutipan yang lain, Abu Hayyan mengatakan:

الانسانية أفق, والانسان متحرك إلى أفقه بالطبع, ودائر على مركزه إلا إنه مرموق بطبيعته, ملحوظ بأخلاق بهيمة, ومن رفع عصاه عن نفسه وألقى حبله وسيب هواه في مرعاه ولم يضبط نفسه عما تدعو إليه بطبعه, وكان لأن العريكة لأتباع الشهوات الردية, فقد خرج عن أفقه وصار إلى أرذل من البهيمة لسوء إيثاره.[27]

من أراد أن يكسب نفسه هيئة جميلة, وسجية محمودة, بتهذيب الأخلاق وتقويمها وتطهيرها من الأدناس التي تعتريها.[28]

Pada dasarnya manusia secara naluri akan terus bergerak menuju pada tingkatan yang lebih tinggi, dan secara alami manusia menjadi istimewa dari ciptaan lainnya, tetapi manusia masih selalu dalam pengawasan sifat-sifat "kehewanan"-nya. Menurut Abu Hayyan, jalan satu-satunya agar langkah manusia menuju kesempurnaan etik adalah dengan menyucikan dirinya dari sifat-sifat "kehewanan". Jadi, barangsiapa yang mampu menjauhkan dirinya dari sifat *hayawaniyah*, maka ia akan menjadi manusia yang seutuhnya. Namun, jika ia justru terjerumus dalam hawa nafsunya, mengikuti hasrat *hayawaniyah*, maka ia lebih hina dari binatang ternak.

Penjelasan Abu Hayyan di atas, menunjukkan bahwa dimensi dan fungsi etik bagi manusia merupakan sesuatu

---

[27] *Ibid.*, hlm. 197.

[28] *Ibid.*, hlm. 139.

yang tidak dapat dilepaskan dalam memahami humanisme sehingga segala pembicaraan tentang manusia sudah sewajarnya akan selalu dinilai "apakah sejalan atau bertentangan dengan konsep, norma, dan nilai-nilai etika".

E. Simpulan

Melihat pemikiran Abu Hayyan di dalam *al-Muqabasat* sebenarnya tidak dapat dilepaskan dari latar belakangnya sebagai seorang filsuf, sekaligus seorang *adib* atau sastrawan. Ia menuangkan gagasan-gagasannya dalam gaya sastra, tetapi sarat dengan nilai-nilai filosofis. Selain itu, ia juga memberikan gambaran bagaimana sastra seperti syair, prosa, musik, dan lagu mampu memberikan pengaruh pada kondisi jiwa seseorang.

Meskipun Alex Key menganggap bahwa mengkaji pemikiran humanisme Abu Hayyan tidak relevan, tetapi justru penulis menemukan beberapa hal yang perlu dicatat terkait dengan pengejawantahan humanisme Islam Abu Hayyan, terlebih dalam salah satu kitabnya yang berjudul *al-Muqabasat*: yakni bagaimana Abu Hayyan menjadikan tiga poin penting (*an-nafs, al-'aql,* dan *al-akhlaq*) sebagai pokok atau dasar perspektif humanisnya yang membedakan manusia dengan binatang dan makhluk yang lainnya. Abu Hayyan juga menjelaskan bagaimana manusia seharusnya secara naluri terus bergerak menuju kesempurnaan dengan didampingi jiwa dan akalnya. ❑

Daftar Pustaka

Abdulhadi, Ahmad. *Abu Hayyan al-Tauhidi: Failasuf al-Adiba' wa Adiba' al-Falasifah*. Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1997.

Ali, Muhammad Kard. *Umara' al-Bayan*. Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 2012.

Begovic, Ali Ezzat. *Al-Islam baina as-Syarq wa al-Gharb*. terj. Muhammad Yusuf. Kairo: Dar as-Syuruq, 2017.

Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam,* terj. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Key, Alexander. "The Aplicability of the Term Humanism to Abu Hayyan al-Tauhidi," *Jurnal Studia Islamica*. No. 100/101, 2005.

Mihnayah, Majidah. "Mafhum al-Insan 'inda Abi Hayyan al-Tauhidi." *Jurnal at-Turats al-Arabi*, Vol. 19, No. 73, Oktober 1998.

_______. "Mafhum an-Nafs 'inda Abi Hayyan al-Tauhidi." *Jurnal at-Turats al-Arabi*. Vol. 19, No. 76, Juli 1999.

al-Tauhidi, Abu Hayyan. *Al-Imta' wa al-Mu'anasah*. Beirut: Maktabah al-'Ashriyah, 2011.

_______. *Al-Muqabasat*. Kuwait: Dar Sa'ad as-Shabah, 1992.

az-Zirikly, Khoiruddin. *Al-A'lam*. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, 1986.

3
Humanisme Ibnu Miskawaih

Atika Yulanda

A. Pendahuluan

Pemikiran Islam tidak terlepas dari para tokoh yang berpengaruh dalam perkembangannya. Sosok Ibnu Miskawaih, misalnya, adalah salah seorang tokoh filsafat yang juga ikut berperan dalam perkembangan pemikiran Islam. Pemikiran Ibnu Miskawaih banyak dipengaruhi oleh filsuf-filsuf Yunani seperti Aristoteles, Plato, dan lainnya. Namun, pemikirannya tidak terlepas dari ajaran Islam (al-Qur'an dan Sunnah) dan dikombinasikan dengan pemikiran yang lain sebagai pelengkap. Maksud pelengkap di sini adalah ia hanya mengambil sumber-sumber lain apabila sesuai dan sejalan dengan ajaran Islam, berdasar pada al-Qur'an dan Sunnah.[1]

Pemikiran filsafat Ibnu Miskawaih terdiri dari filsafat ketuhanan, emanasi, kenabian, jiwa, dan akhlak. Meski demikian, pemikiran Ibnu Miskawaih yang paling menonjol adalah terkait dengan filsafat akhlak. Ibnu Miskawaih tidak begitu menonjolkan pemikirannya tentang masalah ketuhanan dan

[1] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Press, 2014), hlm. 138. Cet. VI.

kenabian karena pada masalah ini tidak diperdebatkan lagi di zamannya. Jadi, situasi zaman tidak menimbulkan gairah mempermasalahkan soal-soal ketuhanan. Ia lebih menonjolkan pemikirannya tentang akhlak, oleh karena itu ia lebih dikenal sebagai filosof akhlak.[2] Pembahasan mengenai akhlak ini terdapat dalam sebuah kitab karangan Ibnu Miskawaih, yaitu *Tahdzib al-Akhlaq*. Kitab ini menanamkan dalam diri manusia kualitas-kualitas moral dan mengaplikasikannya di dalam tindakan-tindakan utama secara spontan.[3] Di sini terletak urgensi gagasan Ibnu Miskawaih tentang manusia dan kemanusiaan (humanisme). Karena dengan akhlak yang baik akan mengantarkan manusia menjadi pribadi yang sempurna atau mampu mencapai kebahagiaan.

Pemikiran tentang filsafat akhlak ini didorong oleh faktor kondisi dan situasi masyarakat pada saat itu, yang telah jauh berbeda dengan yang seharusnya dalam ajaran Islam. Kebanyakan masyarakat pada saat itu cenderung melakukan perbuatan-perbuatan tercela dan jauh dari akhlak terpuji. Selain itu, juga didorong oleh pengalaman pribadi Ibnu Miskawaih itu sendiri. Ibnu Miskawaih menyadari bahwa masa mudanya dihabiskan dengan menuruti nafsunya dengan berbagai perbuatan tercela. Ia menyadari bahwa perbuatan itu telah membuatnya menyia-nyiakan usia muda yang seharusnya diisi dengan perbuatan yang bermanfaat dan berguna bagi orang lain. Ia melihat pada saat itu manusia telah keluar dari jati diri yang sesungguhnya dan melakukan perbuatan yang tidak seharusnya dilakukan oleh manusia yang memiliki potensi akal untuk membedakan mana yang baik dan yang buruk.

---

[2] Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Akhlak* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 58. Cet. III.

[3] Ibnu Miskawaih, *Tahdzibul al-Akhlaq fi at-Tarbiyah,* terj. Helmi Hidayat (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 14.

Dengan adanya pembinaan akhlak atau karakter yang ditonjolkan oleh Ibnu Miskawaih ini diharapkan manusia mampu menjadi pribadi yang mempunyai sifat manusiawi dan mampu beradaptasi dengan orang lain secara sempurna. Manusia mampu menanamkan nilai-nilai kemanusiaan dan menggunakan potensi yang ada pada dirinya dengan baik.

B. Biografi Singkat Ibnu Miskawaih

Memiliki nama lengkap Abu Ali Ahmad ibn Muhammad ibn Ya'kub ibn Miskawaih. Ia dilahirkan di Kota Rayy, Iran pada tahun 330 H/941 M dan meninggal di Isfahan pada 9 Shafar 421 H/16 Februari 1030 M.[4] Menurut al-Labib, dulu Ibnu Miskawaih adalah seorang Majusi. Ia kemudian masuk Islam, tetapi ada juga yang mengatakan bahwa yang beragama Majusi adalah kakek Ibnu Miskawaih, al-Qifthi yang kemudian masuk Islam.[5] Namun, pendapat yang mengatakan bahwa Ibnu Miskawaih seorang Majusi, perlu diragukan lagi karena dilihat dari namanya "Muhammad" menunjukkan bahwa Ibnu Miskawaih adalah seorang Muslim.[6]

Namun, terkait masalah agama yang dianut Ibnu Miskawaih, sumber lain mengatakan bahwa Ibnu Miskawaih menganut agama Majusi dan pindah ke agama Islam. Setelah ia menjadi seorang Muslim, ketaatan keagamaan Ibnu Miskawaih semakin terlihat dan keingintahuannya terhadap agama Islam semakin mendalam. Ibnu Miskawaih berusaha untuk mendalami ilmu-ilmu agama Islam dan menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari.[7]

---

[4] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, hlm. 131.

[5] Ibnu Miskawaih, *Tahdzibul al-Akhlaq*, hlm. 29.

[6] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, hlm. 132.

[7] Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Akhlak*, hlm. 56.

Ibnu Miskawaih hidup pada masa pemerintahan Bani Buwaihi (320-448 H). Ia merupakan salah satu penganut aliran Syiah yang dapat diketahui dari pengabdiannya kepada sultan dan wazir-wazir Syiah pada masa pemerintahan Bani Buwaihi. Pengaruh Ibnu Miskawaih pada pemerintahan ini terlihat dalam kedudukannya sebagai seorang *khazin*.[8] Kedudukan ini diberikan karena ia dipercaya untuk menangani buku-buku Ibnu al-'Amid dan 'Adhud ad-Daulah bin Suwaihi. Sebagai seorang pustakawan, Ibnu Miskawaih memperoleh kesempatan yang sangat baik untuk mengakses sumber-sumber keilmuan Islam dan bahasa Yunani. Ia menawarkan kegiatan diskusi (pendidikan) sebagai salah satu bentuk perubahan ke arah yang lebih baik pada salah satu pusat peradaban Islam paling penting, yaitu Baghdad.[9] Faktor lain yang mendorong hal tersebut dikarenakan kepribadian Ibnu Miskawaih dalam menuturkan kata-kata yang lemah lembut, mudah dipahami dan penuh kehati-hatian. Selain itu, Ibnu Miskawaih dikenal sebagai pribadi yang jujur dan objektif. Selama ia mengabdikan diri pada pemerintahan Bani Buwaihi, ia tidak pernah menyembunyikan kejahatan mereka. Bahkan ia dengan berani membongkar semua kejahatan yang ada untuk diadili.[10]

Seperti yang telah disinggung di atas, Ibnu Miskawaih tidak hanya dikenal sebagai seorang pemikir atau filosof Muslim tetapi ia juga seorang penulis yang produktif. Terdapat

---

[8] *Khazin* ialah penjaga perpustakaan yang besar dan bendahara negara. Kedudukan penting ini berlangsung selama pemerintahan Sultan Ahmad 'Adhud al-Daulah.

[9] Mohammed Nasir bin Omar, "Miskaways Theory of Self-Purification and the Relationship between Philosophy and Sufism," *Islamic Studies,* Vol. 5 No. 1 (1994), hlm. 36.

[10] Mohammed Nasir bin Omar, "Miskawayh Theory of Self-Purification and the Relationship between Philosophy and Sufism," *Islamic Studies,* Vol. 5, No. 1 (1994), hlm. 36.

karya-karya dari Ibnu Miskawaih yang tidak hanya bernuansa Filsafat namun juga dalam bentuk sastra, sejarah dan politik. Di antara karya-karya Ibnu Miskawaih yaitu:[11]

1. *Al-Fauz al-Akbar*
2. *Al-Fauz al-Asghar*
3. *Tajarib al-Umam*[12]
4. *Tartib al-Sa'adat*
5. *On the Simple Drugs.*
6. *Tahdzib al-Akhlaq*
7. *Thaharat al-Nafs.*

C. Humanisme Ibnu Miskawaih

Manusia adalah makhluk sosial yang dalam sehari-harinya membutuhkan bantuan orang lain. Manusia tidak bisa melakukan sesuatu tanpa bantuan orang lain sehingga bisa menyempurnakan kebahagiaannya. Keberadaan manusia di muka bumi pasti bergantung satu sama lain, tidak ada manusia yang bisa hidup sendiri, bahkan menyombongkan dirinya karena merasa hebat dan merasa serba bisa. Setiap manusia membutuhkan orang lain untuk memenuhi kebutuhannya dan permintaan dari fenomena alam.[13] Dalam kehidupan bermasyarakat, seseorang diperintahkan oleh agama agar menghormati dan menghargai pribadi orang lain, serta dilarang mencela dan menghina orang lain. Selain itu, manusia juga dianjurkan untuk mengakui, memelihara dan menetapkan kehormatan diri sendiri. Dengan demikian, kehormatan diri

---

[11] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, hlm. 133.

[12] Sebuah sejarah tentang banjir besar yang ditulis Ibnu Miskawaih pada tahun 369 H/ 979 M.

[13] Badruddin Bhat, "Miskawayh On Society and Government," *Islamic Studies,* Vol. 24, No. 1 (1985), hlm. 29.

sendiri dan orang lain akan terjaga dan tidak akan terganggu satu sama lain.[14]

Terkait dengan keberadaan atau eksistensi manusia itu sendiri, belum terdapat pengertian yang secara pasti mengenai hal tersebut. Walaupun semua aliran filsafat dan agama telah memberikan pengertian manusia menurut pendapat mereka, tetapi dengan hal itu dapat dilihat titik temu seputar pengertian manusia yang sejalan dengan prinsip-prinsip pokok yang telah disepakati, baik pandangan-pandangan ilmiah, keyakinan agama maupun kemasyarakatan. Himpunan prinsip dasar kemanusiaan yang disepakati bersama itu dapat ditemukan dalam humanisme secara arti luas.[15] Terkait dengan pembahasan humanisme,[16] terdapat beberapa asas untuk memperoleh humanisme yang lebih kuat yaitu asas keterasingan, kebebasan, rasionalitas, naturalisme, asas masyarakat, tradisi dan asas moralitas. Asas yang terakhir ini memperlihatkan tentang kepekaan moral. Humanisme pada dasarnya merupakan suatu konsep moral dalam hal mengarahkan kepada suatu cita-cita etis dan suatu imbalan moral. Bagaimana manusia mampu menjadi manusia yang berguna dan bermoral dalam hal berinteraksi dengan lingkungan sekitarnya.[17]

---

[14] Marcel A. Boisard, *L'Humanisme de L'Islam*, terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 111. Cet. I.

[15] Ali Syari'ati, *Al-Insan: al-Islam wa Madaris al-Gharb*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 39.

[16] Humanisme adalah suatu aliran filsafat yang berasal dari kata *humanitas* yang kemudian diberi akhiran *isme* menjadi *humanisme* yang menunjukkan istilah aliran atau paham. Humanisme berupaya untuk menjunjung tinggi nilai dan martabat manusia serta menjadikan manusia sebagai ukuran dari segenap penilaian, kejadian, dan gejala di atas muka bumi ini. Atau dengan kata lain humanisme bertujuan untuk memanusiakan manusia, bagaimana manusia mampu bersifat manusiawi dan sesuai dengan ajaran-ajaran yang ada.

[17] Bernard Murchland, *Humanism and Capitalism,* terj. Hartono Hadi-

Berbeda dengan makhluk Tuhan yang lain seperti binatang dan tumbuh-tumbuhan, manusia dibekali oleh Allah akal pikiran yang dengan itu manusia mampu membedakan mana yang baik dan mana yang buruk. Setiap manusia yang dalam pemikirannya lebih tepat dan benar serta pilihannya baik, maka kesempurnaan kemanusiaannya lebih besar. Ia mampu meletakkan pada posisi yang sesuai dengan ajaran yang ada, mampu membedakan mana yang baik dan mana yang mesti dijauhi. Manusia dituntut untuk berbuat kebaikan dan menjauhi yang berdampak buruk. Untuk mencapai kesempurnaan yang hakiki, manusia harus mampu beradaptasi dengan sekitarnya, mampu bersosialisasi serta bisa mendekatkan diri dengan baik terhadap lingkungan sekitar.[18]

Ibnu Miskawaih sebagai seorang tokoh filsuf akhlak sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, mendefinisikan bahwa manusia jika ingin mencapai nilai-nilai kemanusiaan yang tertinggi, maka harus mampu beradaptasi dan menggunakan ilmu pengetahuannya dalam kehidupan sehari-hari. Akhlak yang baik akan menunjukkan kepada kepribadian yang baik sehingga menuntun seseorang agar dapat berperilaku sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam. Menurutnya kebaikan adalah wujud kesempurnaan yang harus dicapai manusia.

فإذاً الواجب الذي لا مرية فيه أن نحرص على الخيرات التي هي كمالنا والتي من أجلها خلقنا ونجتهد في الوصول الى الإنتهاء اليها ونتجنب الشرور التي تعوقنا عنها وتنقص حظنا منها.[19]

kusumo (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992), hlm. 96. Cet. I.

[18] Ibnu Miskawaih, *Tahdzibul al-Akhlaq fi at-Tarbiyah,* terj. Helmi Hidayat, hlm. 41.

[19] Ibnu Miskawaih, *Tahdzib al-Akhlaq fi at-Tarbiyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985), hlm. 12.

Menurut Lenn E. Goodman, seorang dosen filsafat dri Amerika, humanisme Ibnu Miskawaih berdasarkan pada etika manusia. Manusia harus mampu mencapai kesempurnaannya melalui identitasnya sebagai manusia. Dengan beretika yang baik maka manusia mampu menjadi pribadi yang sempurna dan berperilaku sesuai norma-norma yang ada.[20]

Manusia merupakan makhluk yang paling mulia jika ia mampu melakukan tindakan yang sesuai dengan nilai-nilai yang ada pada substansinya. Namun, jika ia melakukan sesuatu yang berbeda dengan nilai-nilai keagamaan, maka manusia sama saja dengan seekor kuda. Jika tidak mampu lagi berfungsi sebagai seekor kuda, maka akan berperilaku sama dengan seekor keledai yang membawa sebuah muatan. Ini berarti jika manusia yang telah dibekali oleh Allah akal untuk membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, masih melakukan perbuatan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai keagamaan, maka sama saja derajatnya dengan ciptaan yang lain, ciptaan yang tidak berakal.[21]

Dalam kitab *Tahdzib al-Akhlaq*, kesempurnaan manusia terdiri dari dua macam yaitu melalui fakultas kognitif dan praktis. Dengan yang pertama, manusia cenderung pada berbagai macam ilmu dan pengetahuan dan yang kedua manusia akan cenderung kepada pengaplikasian ilmu-ilmu yang didapat.[22] Seperti yang diketahui, manusia mempunyai potensi akal untuk menangkap ilmu-ilmu yang ada di muka bumi. Dengan bekal ilmu pengetahuannya manusia akan senantiasa menerapkan dalam kehidupan sehari-hari. Seperti manusia

---

[20] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (New York: Oxford University Press, 2003), hlm. 111.

[21] Ibnu Miskawaih, *Tahdzib al-Akhlaq fi at-Tarbiyah,* hlm. 30.

[22] Ibnu Miskawaih, *Tahdzibul al-Akhlaq fi at-Tarbiyah,* terj. Helmi Hidayat, hlm. 41.

mengetahui bahwa shalat itu wajib bagi semua umat Islam. Dengan pengetahuan yang demikian, manusia akan terdorong untuk melakukan kewajibannya, shalat misalnya, dan secara tidak langsung akan berdampak kepada tingkah laku mereka.

1. Manusia Berakhlak

Kata *akhlak* berasal dari bahasa Arab, bentuk jamak dari kata *khuluq* yang menjadi *isim masdar* (*proper noun*), yang berarti ciptaan (ciptaan Allah). Dengan demikian, akhlak berarti perilaku manusia yang didasarkan pada ciptaan atau asal kejadian atau ketentuan Allah.[23] Akhlak atau karakter merupakan suatu keadaan jiwa yang mendorong jiwa bertindak tanpa berpikir panjang atau pertimbangan secara mendalam.

الخلق حال للنفس داعية لها الى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم الى قسمين: منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج كالأنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب وكالإنسان الذي يجين من أيسر شيء ...، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرّب وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ثم يستمر عليه أولا فأولا حتى يصير ملكة وخلقاً.[24]

Dalam kitab *Tahzib al-Akhlaq* karya Ibnu Miskawaih, keadaan yang demikian ada dua jenis. *Pertama*, alamiah dan bertolak dari watak. Seperti seseorang yang mudah marah karena hal-hal kecil atau yang takut menghadapi insiden yang

---

[23] Mukhtar Samad, *Gerakan Moral dalam Upaya Revolusi Mental* (Yogyakarta: Sunrise, 2016), hlm. 6.

[24] Ibnu Miskawaih, *Tahdzib al-Akhlaq fi at-Tarbiyah*, hlm. 12.

paling sepele. *Kedua*, tercipta melalui kebiasaan dan latihan. Pada mulanya keadaan ini terjadi karena dipertimbangkan dan dipikirkan, tetapi kemudian melalui tindakan yang berulang-ulang menjadi sebuah karakter. Menurut Ibnu Miskawaih, akhlak manusia bisa berubah misalnya dari akhlak tercela diubah menjadi akhlak terpuji, yaitu dengan pembinaan akhlak dan latihan-latihan. Selagi manusia bertekad untuk selalu melakukan perbuatan terpuji, maka ia akan terhindar dari perbuatan tercela.

Pembinaan akhlak harus dimulai sejak usia dini, karena masa kecil merupakan masa awal peniruan akhlak yang baik. Apabila seorang anak dididik dan dibesarkan dengan akhlak yang tercela seperti diajarkan untuk mencuri atau berbohong, maka sampai kapanpun ia akan melakukan hal tersebut (dan dapat diubah dengan pembiasaan). Namun, apabila dari kecil sudah dididik agar berakhlak yang baik seperti menghormati orang yang lebih tua, adab dalam makan dan minum, serta akhlak berpakaian, maka akan terlihat bagaimana akhlaknya pada hari kemudian. Ia akan mampu menjadi manusia yang sempurna dan mampu menggunakan akal dan pengetahuannya kepada hal-hal yang positif. Pembinaan akhlak, menurut Ibnu Miskawaih, sangat diperlukan karena dapat mendorong seseorang dalam bertingkah laku terhadap orang lain. Seseorang yang telah dididik sejak kecil dengan syariat agama, mengerjakan kewajiban-kewajiban syariat sampai ia terbiasa, maka perbuatan itu akan merasuk ke dalam dirinya sampai ia dewasa. Namun, begitu juga dengan sebaliknya, berikut ini Badruddin That menggambarkan pembinaan karakter anak menurut Ibnu Miskawaih:

> *According to Miskawayh, it is unhealthy to sleep much at nihgt, because of its abnormal effect on the functioning of brain and*

> *heart. But, so far as sleeping in the day is concerned, it should not be indulged in at all. A child should refrain from comfortable beds, so that his body may be hard and tough and should not use canvas in summer and wollen clothes in winter*.[25]

Kesempurnaan manusia tidak hanya yang bersifat kognitif atau pengetahuan saja, tetapi terdapat pula kesempurnaan praktis, kesempurnaan karakter atau akhlak. Ini dimulai dari bagaimana seseorang bersikap baik terhadap diri sendiri dan diakhiri dengan penataan kepada kehidupan sosial. Jika telah terdapat suatu keselarasan antara individu dan masyarakat, maka akan timbul suatu kebahagiaan yang hakiki.[26]

Manusia mampu mencapai kesempurnaannya apabila ia menggunakan ilmu pengetahuan yang ia dapat semaksimal mungkin. Tidak hanya mengumpulkan teori saja, tetapi berbeda dalam praktiknya. Seperti seseorang yang mengetahui bahwa korupsi itu merupakan suatu perbutan tercela, tetapi ia tetap melakukan perbuatan tersebut. Manusia yang sempurna, yaitu manusia yang selalu berusaha untuk menunjukkan ilmu-ilmu yang didapatkan dalam kehidupan sehari-hari. Seperti seseorang yang mengetahui bahwa Islam melarang makan sambil berjalan, manusia yang berakhlak akan menghindari perilaku tersebut dan selalu mendekatkan diri kepada Allah Swt.

Dengan berakhlak yang baik dan mendekatkan diri kepada Allah, maka akan menuntun manusia kepada nilai-nilai yang baik dan menjadi pribadi yang sempurna. Oleh karena itu, pembinaan akhlak sangat berguna dalam pembentukan

---

[25] Badruddin Bhat, "Miskawayh on Social Justice, Education and Friendship," *Islamic Studies*, Vol. 25, No. 2 (1986), hlm. 201.

[26] Ibnu Miskawaih, *Tahdzibul al-Akhlaq fi at-Tarbiyah*, terj. Helmi Hidayat, hlm. 64.

karakter manusia. Sebagaimana diketahui, akhlak menurut Ibnu Miskawaih sangatlah penting. Akhlak yang baik akan mengantarkan manusia kepada kehidupan yang lebih baik dan mencapai kebahagiaan. Akhlak di sini dilihat seperti halnya akhlak kepada Allah, kepada orang tua, lingkungan dan alam sekitarnya. Manusia harus senantiasa membiasakan diri untuk melakukan perilaku yang terpuji karena jika dilakukan secara terus-menerus, maka akan menjadi suatu kebiasaan yang baik. Selain itu, jika hendak berbuat atau berakhlak yang baik diperlukan peniruan kepada perbuatan orang lain yang sesuai dengan ajaran agama.

2. Manusia dan Cinta

Manusia adalah makhluk yang lahir dengan segala kekurangannya dan mustahil manusia mampu menyempurnakan itu seorang diri. Manusia membutuhkan bantuan orang lain untuk menuju kesempurnaan dan keselarasan. Misalnya, satu orang di mana organ-organ tubuhnya bersatu melakukan satu pekerjaan yang mendatangkan manfaat bagi individu tersebut. Sebagaimana dalam pandangan Ibnu Miskawaih yang dikutip oleh Bahruddin Bhat berikut ini.

> *Miskawayh, has elaborated his views about his needs of society in his book Al-Fauz al-Asghar as weel. He says that by nature, man cannot live alone without the help of others. Man was not created to live alone and be self-sufficient as most of the animals are. The animals are self sufficient by nature and by instinct. He argues very emphatically that the state of aloneness is not seen in animals.*[27]

[27] Badruddin Bhat, "Miskawayh on Society and Government," *Islamic Studies*, Vol. 24. No. 1 (1985), hlm. 30.

Hubungan timbal balik antara seseorang dengan orang lain akan menumbuhkan suatu ikatan yang sangat indah. Adakalanya akan menumbuhkan rasa cinta dan kasih sayang yang membawa mereka kepada ikatan persaudaraan. Cinta di sini terbagi menjadi beberapa jenis. *Pertama*, cinta yang terjalin dengan cepat tapi pupusnya cepat misalnya cinta karena kenikmatan. *Kedua*, cinta yang terjalin dengan cepat, tetapi pupusnya lambat seperti kebaikan. *Ketiga*, cinta yang terjalin lambat, namun pupusnya cepat seperti cinta karena manfaat semata. *Terakhir*, cinta yang terjalin lambat dan pupusnya juga lambat seperti perpaduan antara sebab-sebab di atas.[28]

Sebuah persahabatan yang baik merupakan bagian dari cinta. Seseorang yang merasa nyaman dan selalu berbagi cerita dengan orang lain akan melahirkan sifat kasih sayang dan perasaan senang jika berada di dekat mereka.[29] Namun, persahabatan yang terjalin antara anak-anak remaja adakalanya didorong oleh kenikmatan dan manfaat. Hal inilah yang tidak dibolehkan dalam ajaran Islam. Seharusnya persabahatan yang terjalin alangkah lebih baik, jika didasarkan pada perasaan yang tulus dan tanpa memandang apapun.

Seseorang yang menodai dan memalsukan cinta dan persahabatan lebih buruk dari orang yang memalsukan emas dan perak. Cinta palsu menurut Aristoteles akan lenyap, cepat rusak sebagaimana uang emas dan perak palsu yang cepat rusak. Oleh karena itu, manusia yang berakal akan mengupayakan kebaikan menggunakan cara yang sama dan metode yang sama.[30] Ia tidak akan pernah menyimpan niat yang tercela

---

[28] Ibnu Miskawaih, *Tahdzibul al-Akhlaq fi at-Tarbiyah*, terj. Helmi Hidayat, hlm. 133.

[29] *Ibid.*, hlm. 134.

[30] *Ibid.*, hlm. 144.

dalam melakukan suatu persahabatan, karena ia menyadari betapa pentingnya arti persahabatan dan persaudaraan. Cinta yang tulus akan melahirkan perasaan yang saling melengkapi antara seorang dengan orang lain. Ibarat satu tubuh, jika ada salah satu bagian yang sakit maka bagian yang lain akan ikut merasakannya. Begitulah jika seseorang yang telah nyaman dan tulus dalam menjalin persahabatan. Berbeda dengan seseorang yang hanya berniat untuk memanfaatkan dan mencapai kenikmatan saja. Mereka menjalin persahabatan hanya karena suatu tujuan yang hendak dicapai. Jika itu terlaksana, maka persahabatan yang sudah terjalin akan pupus begitu saja tanpa adanya rasa saling memiliki.

Seseorang yang memiliki jiwa persahabatan yang tinggi akan disukai oleh orang banyak. Ia akan dikerumuni oleh orang-orang baik dan tidak ada satupun orang yang memusuhinya kecuali orang jahat. Manusia yang memiliki akhlak yang baik pasti mendapatkan perlakuan yang berbeda dengan orang yang berakhlak buruk. Jika seseorang berakhlak baik otomatis mempunyai banyak teman daripada musuh, karena dalam kehidupan sehari-harinya dihiasi oleh kebaikan dan menjauhi segala keburukan. Namun, lain halnya dengan seseorang yang berakhlak buruk, mereka akan dikucilkan dan menjadi bahan perbincangan dalam masyarakat.[31]

Salah satu jenis cinta yang tulus dan tidak akan tergoyahkan oleh apapun adalah cinta kepada Sang Pencipta. Namun, cinta seperti ini hanya mampu dilakukan oleh orang-orang yang dekat dan mengenal-Nya. Banyak di antara mereka yang mengaku mencintai Sang Pencipta, tetapi masih melakukan hal-hal yang tercela seperti menyembah selain-Nya, melakukan hal-hal yang tidak disukai dan diridhai oleh Allah.

---

[31] *Ibid.*, hlm. 146.

Menurut Ibnu Miskawaih, kesempurnaan kebahagiaan manusia terletak pada interaksinya dengan teman-temannya. Dan barangsiapa yang kesempurnaannya terletak pada orang lain, otomatis dia tidak akan menyendiri, karena ia merasa dengan menyendiri ia tidak akan menemukan jati diri yang sesungguhnya. Seseorang yang bahagia adalah seseorang yang bersahabat dan berupaya untuk membagikan kebaikan-kebaikan di antara sahabatnya dan dengan begitu mereka mendapatkan apa yang tidak didapatkan ketika mereka sendiri.

Alam kebahagiaan manusia tidak akan terwujud kecuali melalui interaksi dengan orang lain, kondisi-kondisi sosial, bantuan dari orang-orang baik serta teman-teman yang tulus. Namun, bagi mereka yang menutup dirinya dengan kondisi dunia luar, maka mereka tidak akan memiliki kemanusiaannya,[32] karena tidak menemukan kebahagiaan dan kehilangan kebajikan moral sebagaimana dijabarkan di atas.

3. Manusia dan Kebahagiaan

Kata *bahagia* dalam bahasa Arab, *sa'adah,* yang artinya "keberuntungan" atau "kebahagiaan".[33] Kebahagiaan menurut Ibnu Miskawaih adalah kebaikan dalam kaitannya dengan seseorang atau orang lain, kebahagiaan bersifat relatif dan esensinya tidak pasti. Kebahagiaan seseorang dengan orang lain berbeda-beda. Adakalanya seseorang bisa bahagia hanya dengan hidup sederhana dan adakalanya seseorang bahagia dengan berkurangnya berat badan. Oleh karena itu, Ibnu Miskawaih mengartikan bahwa kebahagiaan seseorang dengan orang lain bersifat relatif.[34]

---

[32] *Ibid.*, hlm. 157.

[33] Jalaluddin Rakhmat, *Renungan-renungan Sufistik: Membuka Tirai Kegaiban* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 1994), hlm. 205.

[34] Ibnu Miskawaih, *Tahzib al-Akhlaq fi at-Tarbiyah*, hlm. 65.

Dalam kitab *Tahdzib al-Akhlaq,* Ibnu Miskawaih menjelaskan bahwa kebahagiaan itu meliputi jasmani dan rohani. Ia menggabungkan pendapat Plato dan Aristoteles. Jika Plato berpandangan bahwa kebahagiaan hanya menyangkut yang rohani saja dan apabila telah berpisah dengan jasad, maka menurut Aristoteles kebahagiaan itu dicapai dalam kehidupan di dunia ini namun kebahagiaan itu berada di antara manusia itu sendiri seperti orang miskin kebahagiaannya adalah kaya dan orang sakit kebahagiaannya adalah kesehatan.[35]

Menurut Ibnu Miskawaih, manusia terdiri dari dua unsur yaitu rohani dan jasmani. Oleh karena itu, kebahagiaan manusia juga menyangkut kebahagiaan yang rohaniah dan jasmaniah. Dengan demikian, kebahagiaan terdiri dari dua tingkat. *Pertama*, kebahagiaan yang terikat dengan hal-hal material, tetapi bersamaan dengan itu ia juga mengharapkan kebahagiaan yang spiritual dan mengupayakan agar kebahagiaan itu terwujud. *Kedua*, kebahagiaan yang menyangkut rohani tetapi bersamaan dengan itu ia juga mengharapkan kebahagiaan yang material dengan memandangnya sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah. Menurut Ibnu Miskawaih, kebahagiaan yang pertama tidak terlepas dari kesedihan dan penyesalan karena terkait dengan yang bendawi atau material. Sedangkan kebahagiaan yang kedua adalah kebahagiaan yang sempurna dan hakiki.[36]

Kebahagiaan manusia di sini, oleh Ibnu Miskawaih, dikaitkan dengan kebaikan akhlak. Karena kebahagiaan merupakan kesempurnaan dan akhir dari kebaikan, maka sesuatu dapat dikatakan sempurna apabila telah berhasil didapatkan dan tidak memerlukan sesuatu yang lain lagi. Oleh karena

---

[35] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, hlm. 140.

[36] Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Akhlak,* hlm. 65.

itu, kebahagiaan merupakan kebaikan yang paling utama di antara seluruh kebaikan yang lainnya.[37]

Manusia, menurut Ibnu Miskawaih, memiliki dua kebajikan, yaitu kebajikan ruhani dan kebajikan jasmani. Kebaikan ruhani dapat menyamai ruh-ruh yang baik atau yang sering disebut malaikat, sedangkan kebaikan jasmani dapat menyamai binatang.[38] Sebelum manusia berpindah kepada kebaikan ruhani, manusia melalui kebaikan jasmani. Setelah itu baru sampai kepada alam yang tinggi atau tingkat kebaikan ruhani. Untuk mencapai yang demikian, maka diperlukan usaha yang sungguh-sungguh dan ikhlas. Manusia cenderung bahagia dengan hal-hal yang kecil dan berusaha untuk mencari kebahagiaan yang hakiki. Mereka berupaya untuk menemukan hal-hal yang mulia dan menyukainya.

Pada hakikatnya manusia mampu mencapai kebahagiaan yang tertinggi karena manusia dibekali akal oleh Allah, yang membedakannya dengan makhluk lainnya. Namun, manusia kadang tidak mampu menahan nafsu kepada hal-hal negatif sehingga itu dapat menghambatnya mencapai kebahagiaan yang tertinggi. Mereka lebih menyukai hal-hal yang berlawanan dengan ajaran Islam dan menggunakan potensi-potensi yang dimiliki untuk perbuatan yang tercela. Berbeda dengan binatang yang tidak pernah melakukan kebaikan-kebaikan manusiawi sehingga tidak memiliki kesempatan bersama ruh-ruh yang baik dan masuk surga yang dijanjikan bagi orang-orang takwa maka dapat dimaafkan, sedangkan manusia tidak dapat dimaafkan.[39]

---

[37] Ibnu Miskawaih, *Tahdzibul Al-Akhlaq fi at-Tarbiyah*, terj. Helmi Hidayat, hlm. 91.

[38] Ibnu Miskawaih, *Tahdzibul Al-Akhlaq fi at-Tarbiyah*, hlm. 69.

[39] Ibnu Miskawaih, *Tahdzibul Al-Akhlaq fi at-Tarbiyah*, terj. Helmi Hidayat, hlm. 95.

Manusia dalam kehidupan ini memiliki tiga tujuan yang hendak dicapai, yaitu kenikmatan, kehormatan, dan kearifan. Kehidupan yang terakhir merupakan kehidupan yang paling mulia dan paling sempurna. Kehidupan orang baik yang bahagia adalah kehidupan yang menyenangkan untuk dirinya sebab perbuatan-perbuatan yang mereka lakukan itu ikhlas dan terpuji. Perbuatan-perbuatan baik dan tujuan-tujuan yang dapat dicapai melalui kebajikan itu menyenangkan dan kebahagiaan itu merupakan sesuatu yang menyenangkan.[40]

Kebahagiaan adalah suatu kenikmatan arif serta kenikmatan orang yang beramal terletak kepada sikap memberi sementara kenikmatan orang yang diberi terlihat dari sikap menerimanya. Begitu juga dengan kenikmatan orang yang berbahagia terlihat dari perbuatan baik dan kearifannya, serta menempatkan sesuatu sesuai dengan tempatnya.[41]

Dari sini dapat dipahami bahwa seseorang yang melakukan perbuatan yang baik dan berakhlak mulia karena Allah Swt. pasti dalam dirinya terdapat perasaan yang menyenangkan dan bahagia. Karena ia telah mampu melakukan sesuatu yang terpuji dan sesuai dengan ajaran Islam. Seperti misalnya, seseorang yang membantu nenek-nenek menyeberangi jalan raya, jika ia melakukan perbuatan itu dengan ikhlas karena Allah pasti dalam dirinya merasakan sesuatu yang berbeda dan bahagia. Begitu juga dengan seorang dokter yang berusaha untuk menyelamatkan nyawa seseorang. Dengan niat dan keikhlasan karena Allah, maka akan muncul perasaan bahagia yang meliputi dokter tersebut.

Sesuatu yang apabila dikerjakan dengan niat yang tulus dan ikhlas, maka akan bernilai positif bagi pelakunya. Manu-

---

[40] *Ibid*., hlm. 102.

[41] *Ibid*., hlm. 108.

sia yang sempurna ialah manusia yang mampu beradaptasi dengan orang lain dan dapat berguna bagi orang lain. Bukan manusia yang beranggapan bahwa ia mampu hidup sendiri dan tidak memerlukan bantuan orang lain.

D. Simpulan

Dari uraian yang sederhana di atas dapat diketahui bahwa gagasan kefilsafatan Ibnu Miskawaih sangat kompleks pada bidang-bidang kemanusiaan, khususnya yang terkait dengan prinsip-prinsip moralitas. Menurut Ibnu Miskawaih, manusia akan kehilangan jati dirinya tanpa disertai dengan prinsip-prinsip moralitas dalam hidupnya. Prinsip moralitas tersebut di antaranya adalah manusia dalam berakhlak, cinta sesama manusia, sehingga ia dapat mencapai kebahagiaan. Manusia dalam kehidupan dituntut untuk selalu berakhlak mulia baik kepada diri sendiri maupun kepada orang lain. Harus senantiasa menjaga hubungan yang baik dengan manusia lain. Oleh karenanya, dibutuhkan akhlak yang baik untuk tercapainya yang demikian. Tentu dengan berakhlak yang baik dan berhubungan yang erat dengan manusia lain akan mengantarkan manusia kepada kebahagiaan yang sesungguhnya serta menjadi manusia yang sesuai dengan kodratnya sebagai manusia.

Daftar Pustaka

Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia: Memahami Manusia melalui Filsafat*. Bandung: PT. Rosda Karya, 2000.

Amin, Husyan Ahmad. *Seratus Tokoh dalam Sejarah Islam*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1995.

Bhat, Badruddin. “Miskawayh on Society and Government,” *Islamic Studies*. Vol. 24 No. 1, 1985.

______. "Miskawayh on Social Justice, Education and Friendship," *Islamic Studies*. Vol. 25 No. 2, 1986.

Boisard, Marcel A. *L'Humanisme de l'Islam*, terj. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Akhlak*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Goodman, Lenn E. I*slamic Humanism*. New York: Oxford University Press, 2003.

Miskawaih, Ibnu. *Tahdzib al-Akhlaq fi at-Tarbiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.

______. *Tahdzib al-Akhlaq fi at-Tarbiyah,* terj. Helmi Hidayat. Bandung: Mizan, 1994.

Bin Omar, Mohammed Nasir. "Miskaways Theory of Self-Purification and the Relationship between Philosophy and Sufism." *Islamic Studies,* Vol. 5, No. 1, 1994.

Murchland, Bernard. *Humanism and Capitalism,* terj. Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1984.

Rakhmat, Jalaluddin. *Renungan-renungan Sufistik: Membuka Tirai Kegaiban*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 1994.

Samad, Mukhtar. *Gerakan Moral dalam Upaya Revolusi Mental.* Yogyakarta: Sunrise. 2016.

Syari'ati, Ali. *Al-Insan, al-Islam, wa Madaris al-Gharb*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

Syarif. *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan, 1985.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: Rajawali Press, 2014.

4

Ikhwan as-Shafa tentang Jiwa Manusia

Intan Permata

A. Pendahuluan

Pada dewasa ini perlu diketahui tentang sejarah lahirnya konsep humanisme karena banyak yang beranggapan bahwa humanisme berasal dari dunia Barat, yaitu di Eropa. Namun, pada kenyataannya justru Eropa yang terinspirasi dari konsep humanisme yang sudah berkembang di peradaban Islam. Menurut Lenn E. Goodman, humanisme Islam bukan *oxymoron*[1] atau *redudansi*,[2] melainkan suatu tema yang merupakan untaian makna dan nilai yang autentik, yang ditemukan pada masa lalu yang kaya dan sering dilupakan; merupakan cara religius dan filosofis bagi individu dan kelompok untuk membangun masa kini dan masa depan.[3] Oleh karena itu, dalam

[1] Oxymoron adalah sebuah kata kiasan yang tampak memiliki arti yang bertentangan satu sama lain, atau bisa disebut dengan pertentangan dalam suatu istilah.

[2] Redudansi yakni sebuah istilah yang dikenal dengan berlebih-lebihan atau dengan kata lain mubazir.

[3] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (New York: Oxford University Press, 2003), hlm. 23.

hal ini diperlukan kajian ulang mengenai humanisme Islam tujuannya untuk mengingatkan kita kembali mengenai sejarah awal lahirnya humanisme Islam, dalam penelitian ini penulis tertarik ingin memaparkan tentang humanisme Islam menurut Ikhwan as-Shafa.

B. Ikhwan as-Shafa

Nama Ikhwan as-Shafa yang berarti persaudaraan kemurnian,[4] atau kata lain persaudaraan yang suci dan bersih,[5] terdiri dari para filsuf Arab muslim dan juga merupakan sekelompok pemikir muslim rahasia yang berasal dari sekte-sekte Syiah Ismailiyah yang lahir di tengah-tengah komunitas Sunni sekitar pada abad ke-4 H di Bashrah.[6] Ikhwan as-Shafa adalah golongan dalam filsafat yang mengatakan bahwa filsafat itu bertingkat-tingkat. *Pertama*, cinta ilmu; *kedua*, mengetahui hakikat wujud-wujud menurut kesanggupan manusia: *ketiga* berkata dan berbuat sesuai ilmu.[7]

Namun kelompok ini juga merupakan gerakan bawah tanah yang sangat konsisten dalam berfilsafat, khususnya pemikiran rasional dan umumnya di kalangan pengikutnya. Maksud kerahasiannya, kelompok ini yang juga menamakan diri mereka *Khulan al-Wafa Ahl al-Adl* dan *Abna al-Hamd,* baru terungkap setelah berkuasanya Dinasti Buwaihi yang

---

[4] Badruz Zaman, "Sejarah dan Dasar Pemikiran Ikhwan as-Shofa." Diakses pada 26 Desember 2019; *www.academia.edu/9872409/Sejarah_dan_Dasar_Pemikiran_Ikhwan_As-Shofa.*

[5] Himayatul Izzati, "Pemikiran Pendidikan Ikhwan al-Shafa," *Al-Muta-'aliyah: Jurnal Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah*, Vol. 1, No. 1 (2016), hlm. 100.

[6] Muniron, *Epistemologi Ikhwan al-Shafa,* Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 74.

[7] Mustofa, *Filsafat Islam*, Cet. II (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2004), hlm. 165.

berfaham Syiah di Bagdad pada tahun 983 M. Ada kemungkinan kerahasiaannya ini dipengaruhi oleh paham *taqiyah* (menyembunyikan keyakinan) ajaran Syiah karena basis kegiatannya berada di tengah masyarakat Sunni yang tidak sejalan dengan ideologinya. Tokoh terkemuka sebagai pelopor organisasi ini adalah Ahmad ibn Abd. Allah, Abu Sulaiman Muhammad Ibnu Nashr al-Busti yang terkenal dengan sebutan al-Muqaddasi, Zaid Ibn Rifa'ah, dan Abu al-Hasan Ali Ibnu Harun al-Zanjany.[8]

Hana al-Fakhury dan Khalil al-Jarr berpendapat bahwa nama Ikhwan as-Shafa diekspresikan dari kisah merpati di dalam cerita *Kalilat wa Dumnat* yang diterjemahkan oleh Ibnu Muqaffa. Kesucian dan kejujuran serta kesetian persahabatan dalam organisasi ini pernyataan Hana al-Fakhury dan Khalil al-Jarr dapat diterima. Namun, penjelasan dari anggota yang bersangkutan tentang hal ini tidak ditemukan. Timbulnya organisasi yang bergerak di dalam bidang keilmuan dan juga bertendensi politik ini ada hubungannya dengan kondisi dunia Islam ketika itu. Sejak pembatalan teologi rasional Muktazilah sebagai mazhab negara oleh al-Mutawakkil, maka kaum rasionalis dicopot dari jabatan pemerintah dan diusir dari Baghdad. Berikutnya pengusaha melarang mengajarkan kesusasteraan, ilmu, dan filsafat. Kondisi yang tidak kondusif ini berlanjut pada khalifah-khalifah sesudahnya sehingga ini menimbulkan suburnya cara berpikir tradisional dan meredupnya keberanian berpikir umat. Pada sisi lain, pola hidup mewah menjangkiti di kalangan pembesar negara. Maka, masing-masing golongan berusaha mendekati Khalifah yang menanamkan pengaruhnya sehingga timbul persangian yang tidak sehat yang menjurus pada timbulnya dekadensi moral.

[8] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 143-144.

Dari situlah lahir Ikhwan as-Shafa yang ingin menyelamatkan masyarakat dan mendekatkannya pada jalan kebahagiaan yang diridhoi Allah Swt. Menurut mereka, syariat telah dinodai bermacam-macam kejahilan dan dilumuri keanekaragaman kesesatan yang satu-satunya jalan untuk membersihkannya adalah dengan filsafat.[9] Kelompok ini mengirimkan orang ke kota-kota tertentu, tujuannya untuk memperluas gerakannya, serta mengajak siapa saja yang berminat pada keilmuan dan kebenaran. Walaupun demikian, militansi anggota dan kerahasian mereka tetap dijaga. Untuk itu, ada empat tingkatan anggota sebagai berikut:

1. *Ikhwan al-Abrar al-Ruhama,* yaitu kelompok yang berusia 15-30 tahun yang mempunyai jiwa yang suci dan pikiran yang kuat. Mereka berstatus murid, karenanya dituntut untuk tunduk dan patuh secara sempurna pada guru.
2. *Ikhwan al-Akhyar wa al-Fudhala*, yaitu kelompok yang berusia 30-40 tahun. Pada tingkat ini mereka sudah mampu memelihara persaudaraan, pemurah, kasih sayang, dan siap berkorban demi persaudaraan (tingkat guru-guru).
3. *Ikhwan al-Fudhala al-Kiram*, yaitu kelompok yang berusia 40-50 tahun. Dalam kenegaraan kedudukan mereka sama halnya dengan sultan atau hakim, yakni mereka sudah mengetahui aturan ketuhanan sebagai tingkat para Nabi.
4. *Al-Kamil*, yaitu kelompok yang berusia 50 tahun ke atas, mereka disebut dengan tingkatan *al-Muqarrabun min Allah*, karena mereka sudah mampu memahami hakikat sesuatu sehingga mereka sudah berada di atas, alam realitas, syariat dan wahyu sebagaimana malaikat *al-Muqarrabun*.

---

[9] Muhammad al-Bahi, *Al-Janib al-Ilahi Min al-Tafkir al-Islamy* (Kairo: Dar al-Kitab al-Araby, 1967), hlm. 305.

Dari penjelasan di atas, menunjukkan kepada kita bahwa tingkatan anggota *Ikhwan as-Shafa* dipilih secara selektif, dengan kata lain, tidak semua orang dapat diterima sebagai anggota Ikhwan dan yang diterima ialah mereka yang benar-benar memenuhi syarat dan kualitas yang unggul terutama dalam bidang ketajaman pemikiran.

Pertemuan-pertemuan yang diselenggarakan kelompok Ikhwan as-Shafa ini menghasilkan karya tulis sebanyak 52 risalah—yang kemudian disebut *Risa'il Ikhwan as-Shafa.* Ditinjau dari segi isi, *Rasa'il* ini dapat diklasifikasikan menjadi empat bidang:

1. 10 risalah tentang ilmu jiwa mencakup tentang metafisika pythagoreanisme dan kebangkitan alam.[10]
2. 11 risalah tentang ilmu-ilmu ketuhanan, meliputi kepercayaan dan keyakinan, seperti hubungan Allah dengan alam, akidah mereka, kenabian dan keadaannya, tindakan rohani, bentuk konstitusi politik, kekuasaan Allah, magis dan azimat.
3. 14 risalah tentang matematika, yang mencakup geometri, astronomi, musik, geografi, seni, modal, dan logika.[11]
4. 17 risalah tentang fisika dan ilmu alam, yang mencakup geneaologi, mineralogi, botani, hidup dan matinya alam, senang sakitnya alam, keterbatasan manusia, dan kemampuan kesadaran.[12]

---

[10] Masoviq, "Husnurrofiq (This Blog Is Ours): Ikhwan al-Safa," Mei 2012; *http://masoviq.blogspot.com/2012/05/ikhwan-alsafa.html.*

[11] Juhaya S. Praja, *Filsafat Islam: Filsuf dan Ajarannya*, Cet. I (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 101.

[12] Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion,* Vol. VII (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), hlm. 93.

C. Filsafat Ikhwan as-Shafa

Filsafat, menurut anggota Ikhwan as-Shafa, mempunyai tiga taraf. *Pertama*, taraf permulaan yakni mencintai pengetahuan. *Kedua*, taraf pertengahan yakni mengetahui sejauhmana hakikat manusia dari segala yang ada. *Ketiga*, taraf akhir yakni berbicara dan beramal dengan sesuatu yang sesuai dengan pengetahuan. Menurut mereka, filsuf atau orang bijak adalah orang yang perbuatan, aktivitas dan akhlaknya yang kokoh, pengetahuannya hakiki, tidak melakukan sesuatu yang menimbulkan bahaya, dan tidak pula meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya.

Tujuan filsafat dalam pengajaran mereka adalah menyerupai Tuhan (*at-tasyabbuh bi al-ilah*), yang sejauh kemampuan manusia untuk mencapai tujuan itu, manusia harus berijtihad (berupaya sungguh-sungguh) menjauhkan diri dari: berkata bohong dan menyakini akidah yang batil, pengetahuan yang keliru dan akhlak yang rendah, serta berbuat jahat dan melakukan pekerjaan secara tidak serupa. Aktivitas filsafat ini dikatakan menyerupai Tuhan, karena Tuhan tidaklah mengatakan, kecuali mengatakan yang benar dan tidak melakukan kecuali kebaikan.

1. Manusia dan Jiwa

Ikhwan as-Shafa memandang manusia terdiri dari dua unsur, yaitu jiwa yang bersifat imateri dan tubuh yang merupakan campuran dari tanah, air, udara, dan api. Dalam salah satu tulisan mereka, dikatakan bahwa masuknya jiwa ke dalam tubuh merupakan hukuman kepada jiwa yang telah melakukan pelanggaran, yaitu melanggar larangan Tuhan.[13] Menurut

[13] Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam: Filsuf dan Ajarannya,* Cet. III (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013), hlm, 107.

mereka perwujudan materi manusia adalah perwujudan yang rendah bagi manusia, karena sifat-sifat materi tersebut juga melekat pada makhluk lain di bumi seperti tumbuhan dan hewan.

واعلم أيها الأخ – أيّدك الله وإيانا بروح منه – بأن الجواهر المعدنية هي في أدون مراتب المولدات من الكائنات، وهي كل جسم متكون منعقد من أجزاء الأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض.[14]

Bisa dicontohkan seperti dalam hal nya cerita kisah Nabi Adam dan Hawa. Karena dengan pelanggaran itulah, jiwa diusir dari surga, yakni alam rohani dan harus turun ke bumi, masuk ke dalam tubuh. Dengan hukuman tersebut, jiwa yang semulanya memiliki pengetahuan yang banyak secara aktual, setelah memasuki tubuh, menjadi lupa sama sekali dengan pengetahuannya, dan jadilah pengetahuan itu terdapat dalam jiwa secara potensial saja. Dengan bantuan tubuh dan pancaindra tubuh sebagai alat jiwa, secara berangsur-angsur jiwa manusia dapat memiliki kembali pengetahuan secara aktual, dalam versi lain, tidak tergambar bahwa keterusiran Adam As. dengan Hawa dari surga ke bumi adalah keterusiran jiwanya dari alam rohani, yang merupakan Surga bagi jiwa, masuk ke dalam tubuh yang terdapat di bumi.

Tulisan versi ini menggambarkan bahwa Nabi Adam dan Hawa yang berada di Surga, yakni taman yang subur dan menyenangkan yang terletak di suatu tempat yang tinggi di bumi juga, karena setan berhasil menipu keduanya sehingga keduanya melanggar larangan Tuhan, Nabi Adam dan Hawa lalu diusir dari tempat yang tinggi itu dan harus turun ke tempat yang lebih rendah yaitu bumi, lalu mereka berdua

[14] Ikhwan as-Shafa, *Rasail Ikhwan as-Shafa wa Khillan al-Wafa*, Juz 2 (United Kingdom: Hindawi, 2017), hlm. 136.

menjalani kehidupan yang jauh lebih susah karena tempatnya yang baru bukan merupakan taman yang subur.

Jadi dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa jiwa manusia menurut pandangan Ikhwan as-Shafa, karena berada dalam tubuh yang awalnya tidak mengetahui apa-apa, tetapi memiliki kemampuan untuk menerima pengetahuan secara berangsur-angsur. Manusia haruslah dididik sedemikian rupa dengan ajaran-ajaran yang diwahyukan dan pengajaran filsafat sehingga mengaktual pada jiwanya pandangan keyakinan dan pengetahuan yang benar, baik tentang realitas maupun tentang apa yang seharusnya dibiasakan manusia. Jadi, dengan pendidikan yang benar, maka jiwa manusia akan menjadi suci dan tidak bergelimang dosa yang memperturutkan hawa nafsu.

Namun demikian, di sisi lain, Ikhwan as-Shafa juga meyakini bahwa manusia sebagai *khalifah* didesain oleh Tuhan dengan sebaik-baik ciptaan "*ahsan at-taqwim*" sehingga memang wujud materi bagi manusia juga merupakan pijakan untuk mencapai kesempuraan, ketika manusia mampu mengendalikan hasrat kemateriannya. Tuhan tipukan ruh dari-Nya sebagai yang mengarahkan materi pada ketundukan pada-Nya, serta sebagai manusia sempurna yang menjadi khalifah di bumi.

فبدأ أولاً ربنا تعالى فبنى لخليفته هيكلاً من التراب عجيب البنية، ظريف الخلقة، مختلف الأعضاء، كثير القوى، ثم ركبها وصوّرها في احسن صورة من سائر الحيوانات؛ ليكون بها مفضلاعليها، مالكا لها، متصرفا فيها كيف يشاء، ثم نفخ فيه من روحه، فقرن ذلك الجسد الترابي بنفس روحانية من أفضل النفوس الحيوانية وأشرفها؛ ليكون بها متحركا حساسا دراكا علاما عاملا فاعلا ما يشاء.[15]

[15] *Ibid*., Juz 1, hlm. 246.

Dalam pandangan mereka, manusia dalam kehidupannya terbagi setidaknya pada dua derajat yang berbeda. Mereka katakan dalam risalahnya.

اعلم يا أخي بأن أول مرتبة الإنسانية التي تلي مرتبة الحيوانية هي مرتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات، ولا يعرفون العلوم إلا الجسمانيات، ولا يطلبون إلا إصلاح الأجساد،...، وأما رتبة الإنسانية التي تلي رتبة الملائكة فهو أن يجتهد الإنسان ويترك كل عمل وخلق مذموم قد اعتاده من الصبا، ويكتسب أضداده من الأخلاق الجميلة الحميدة، ويعمل عملا صالحاً، ويتعلم علوماً حقيقة ويعتقد آراء صحيحة حتى يكون إنسان خير فاضلاً.[16]

Maksud jiwa yang bersih ini yang dikatakan oleh Ikhwan as-Shafa sebagimana malaikat dalam potensi, bila datang waktu kematian, yakni waktu berpisahnya jiwa dari tubuh, jiwa manusia itu mengaktual menjadi malaikat, masuk ke alam Surga, alam rohani yang terletak di alam langit. Maka berbahagialah di sana dengan segala macam kesenangan rohani. Sebaliknya, jika jiwa manusia yang bergelimang dosa, kotor karena memperturutkan hawa nafsu, maka mereka dikatakan sebagai setan dalam potensi. Bila datang waktu kematian, jiwa manusia itu mengaktual menjadi setan tidak bisa naik ke alam surga di langit, tetapi terombang-ambing dalam gelombang materi, menderita dalam neraka materi di bumi dan lapisan udara di bawah langit/falak bulan, karena keinginan-keinginannya yang tetap membara untuk mendapatkan kesenangan lewat jasmani tidak pernah lagi terpenuhi.

Tergambar dengan jelas dalam pemikiran Ikhwan as-Shafa, baik emanasi maupun hierarki yang merupakan istilah-

[16] *Ibid*., Juz 1, hlm. 129.

istilah kunci Neoplatonisme klasik yaitu dengan menggunakan tamsil matahari yang mempunyai kesamaan dengan perbandingan yang dipakai oleh Plotinus sebelumnya, maka Ikhwan as-Shafa mengatakan yaitu:

> Bagaimana kemurahan dan kebaikan yang terdapat pada Tuhan memancar (*afadha*) dari-Nya melalui keniscayaan kebijaksanaan (*bi wajib al-hikmah*) sebagaimana cahaya dan kecemerlangan memancar dari matahari. Produk pertama emanasi (*faidh*) terus menerus ini di sebut akal aktif (*al-aql al-fa'al*) yang darinya kemudian memancar akal pasif (*al-aql al-munfa'il*) atau jiwa universal; maka dari yang terakhir inilah memancar Materi Pertama.[17]

Terlihat jelas, perbedaan besar Ikhwan as-Shafa dengan Plotinus dalam hierarki wujud, Plotinus memostulatkan suatu struktur yang relatif "sederhana" yang setidak-tidaknya dalam kompetisinya jika tidak dalam elaborasi teologisnya, tentang yang Esa, Akal, dan Jiwa. Ikhwan as-Shafa mengembangkan hierarki wujud ini menjadi sembilan tingkat struktur emanasi.

Neoplatonisme *Rasa'il* yang dihasilkan oleh Ikhwan as-Shafa tidak mungkin ditekankan, penyerapan karya-karya ini, di samping elemen Aristotelian dan elemen-elemen lainnya, menjadikan *Rasa'il* sebagai salah satu karya paling sinkretis yang dikenal dalam sejarah perkembangan intelektual pemikiran Islam. Namun, perlu disebutkan di sini, kita tidak boleh membiarkan tulisan-tulisan mereka memberikan kesan suatu sinkretisme yang sama sekali tidak orisinal dan tidak berarti apa-apa. Karena *Rasa'il* bukan sekadar penggabungan total dari berbagai pengaruh. Realitasnya jauh lebih subtil, seperti

---

[17] Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama,* Cet. I (Bandung: Mizan, 2003), hlm, 281.

yang diharapkan menjadi jelas dari paragraf-paragraf penutup. Sinkretisme barangkali menjelaskan sebagian kontradiksi dalam teks mereka, tetapi tujuan dari mereka ini menerangkan orisinalitas mereka yang sebenarnya. Maksudnya, apa yang sesungguhnya diinginkan Ikhwan as-Shafa dan apa tujuan yang ingin dicapai dengan menggunakan setiap doktrin Islam dan non-Islam yang dapat mereka kumpulkan adalah keselamatan yang hendak dicapai oleh mereka dengan melalui penyucian diri dalam kehidupan ini.[18]

2. Jiwa Manusia

Jiwa manusia bersumber dari jiwa universal. Dalam perkembangannya jiwa manusia banyak dipengaruhi materi yang mengitarinya.[19] Agar jiwa tidak kecewa dalam perkembangannya, maka jiwa dibantu oleh akal yang merupakan daya bagi jiwa untuk berkembang. Pengetahuan diperoleh melalui proses berpikir, anak-anak pada mulanya seperti kertas putih yang bersih dan belum ada coretan, lembaran putih tersebut akan tertulis dengan adanya dengan tanggapan pancaindra yang menyalurkannya ke otak bagian depan yang memiliki daya imajinasi.[20] Dari sini meningkat ke daya berpikir yang terdapat pada otak bagian tengah, pada tingkat ini manusia sanggup membedakan antara benar dan salah, antara baik dan buruk. Setelah itu, disalurkan ke daya ingatan yang terdapat pada otak bagian belakang. Pada tingkat ini seseorang

[18] Yasien Muhammad, "Kosmologi Ikwan al-Shafa, Miskawayh, dan al-Isfahani," *Islamic Research Institute,* International Islamic University, Vol. 39 (2000), hlm. 657-679.

[19] Amroeni Drajat, *Filsafat Islam* (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm 41.

[20] Pandu Rizki Alfian, "Goresan Filsafat: Biografi dan Pemikiran Ikhwan al-Shafa," 8 Januari 2012; *http://goresan-filsafat.blogspot.com/2012/01/biografi-dan-pemikiran-ikhwan-al-shafa.html*

telah sanggup menyimpan hal-hal abstrak yang diterima oleh daya berpikir. Tingkatan terakhir adalah daya berbicara yaitu kemampuan mengungkapkan pikiran dan ingatan itu melalui tutur kata yang bermakna kepada pendengar atau menuangkannya lewat bahasa tulis kepada pembaca.

Manusia selain mempunyai indra zahir, juga memiliki indra batin yang berfungsi mengolah hal-hal yang ditangkap oleh indra zahir sehingga melahirkan konsep-konsep[21] dalam tubuh manusia, jiwa memiliki tiga fakultas.

a. Jiwa manusia. Jiwa ini hanya dimiliki oleh manusia, jiwa yang menyebabkan manusia berpikir dan berbicara.
b. Jiwa tumbuhan. Jiwa ini dimiliki oleh semua makhluk hidup: tumbuhan, hewan, dan manusia. Jiwa ini terbagi dalam tiga daya: makan, tumbuh, dan reproduksi.[22]
c. Jiwa hewan. Jiwa ini hanya dimiliki hewan dan manusia yang terbagi ke dalam dua daya: penggerak dan sensasi (persepsi dan emosi).

Ketiga fakultas jiwa di atas, bersama dengan daya-dayanya bekerja sama dan nyatu dalam diri manusia. Di sinilah letak kelebihan manusia dari makhluk ciptaan Allah yang lain. Sementara itu, tentang kebangkitan di akhirat, Ikhwan as-Shafa sama pendapatnya dengan filsuf muslim pendahulunya, yaitu kebangkitan berbentuk rohani; surga dan neraka dipahami dalam makna hakikat, surga ialah kesenangan dan neraka adalah penderitaan.

---

[21] Ahmad Amin, *Zhuhr al-Islam*, Juz II (Beirut: Dar al-Kitab al-Araby, 1969), hlm. 147.

[22] Fathan Muhammad, "Knowledge." *http://brain-imagination.blogspot.com/2012/09/biografi-ikhwan-as-shafa.html.* Diakses pada 26 Desember 2019.

D. Kesimpulan

Dari penjelasan di atas dapat di tarik kesimpulan yaitu:

1. Ikhwan as-Shafa yang berarti persaudaraan kemurnian atau kata lain persaudaraan yang suci dan bersih yang terdiri dari para filsuf Arab muslim dan juga merupakan sekelompok pemikir muslim rahasia, yang berasal dari sekte-sekte Syiah Ismailiyah yang lahir di tengah-tengah komunitas Sunni sekitar abad ke-4 H di Bashrah. Yang telah berhasil menghimpun pemikiran-pemikiran mereka dalam sebuah ensiklopedi, yaitu tentang *Rasa'il Ikhwan as-Shafa*. Dengan melalui karyanya ini diketahui jejak-jejak dan informasi tentang ajaran Ikhwan as-Shafa khususnya tentang jiwa manusia.
2. Adapun tingkat keanggotaan Ikhwan as-Shafa, yaitu ada empat tingkatan anggota sebagai berikut: a) *Ikhwan al-Abrar al-Ruhama* (para saudara yang baik dan suci), yaitu kelompok yang berusia 15-30 tahun yang memiliki jiwa yang suci dan pikiran yang kuat. Mereka berstatus murid, karenanya dituntut untuk tunduk dan patuh secara sempurna pada guru. b) *Ikhwan al-Akhyar wa al-Fudhala* (para saudara yang terbaik dan utama), yaitu kelompok yang berusia 30-40 tahun. Pada tingkat ini mereka sudah mampu memelihara persaudaraan, pemurah, dan kasih sayang, serta siap berkorban demi persaudaraan *tingkat guru-guru.* c) *Ikhwan al-Fudhala al-Kiram* (para saudara yang utama dan mulia), yaitu kelompok yang berusia 40-50 tahun. Dalam kenegaraan kedudukan mereka sama halnya dengan sultan atau hakim, yakni mereka sudah mengetahui aturan ketuhanan sebagai tingkat para Nabi. d) *Al-Kamil,* yaitu kelompok yang berusia 50 tahun ke atas, mereka disebut dengan tingkatan *al-Muqarrabun min*

Allah karena sudah mampu memahami hakikat sesuatu sehingga mereka sudah berada di atas alam realitas, syariat dan wahyu sebagaimana malaikat *al-Muqarrabun.*

3. Ikhwan as-Shafa lebih menekankan ilmu pengetahuan yang bersifat mutlak, maksudnya jangan sampai ajaran agama menjadikan manusia terkungkung ke dalam suatu pemikiran, jadi intinya mereka boleh mengambil *hikmah* dari ajaran manapun juga.

Daftar Pustaka

Al-Bahi, Muhammad. *Al-Janib al-Ilahi min al-Tafkir al-Islamy.* Kairo: Dar Al-Kitab al-Araby, 1967.

Alfian, Pandu Rizki. "Goresan Filsafat: Biografi dan Pemikiran Ikhwan al-Shafa." 8 January 2012; *http://goresan-filsafat.blogspot.com/2012/01/biografi-dan-pemikiran-ikhwan-al-shafa.html.*

Amin, Ahmad. *Zhuhr Al-Islam*, Juz II. Beirut: Dar al-Kitab al-Araby, 1969.

Drajat, Amroeni. *Filsafat Islam.* Jakarta: Erlangga, 2006.

Eliade, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion,* Vol. VII. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

Goodman, Lenn E. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press, 2003.

Izzati, Himayatul. "Pemikiran Pendidikan Ikhwan al-Shafa." *Al-Muta'aliyah: Jurnal Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah,* Vol. 1, No. 1, 2016.

Masoviq. "Husnurrofiq (This Blog Is Ours): Ikhwan al-Safa." Mei 2012; *http://masoviq.blogspot.com/2012/05/ikhwan-alsafa.html.*

Muhammad, Fathan. "Knowledge: Biografi Ikhwan as-Shafa." *www.brain-imagination.blogspot.com/2012/09/biografi-ikhwan-as-shafa.html*. Diakases pada 26 Desember 2019.

Muhammad, Yasien. "Kosmologi Ikwan al-Shaa, Miskawayh, dan al-Isfahani." *Islamic Research Institute,* International Islamic University, Vol. 39, 2000.

Muniron. *Epistemologi Ikhwan al-Shafa.* Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Mustofa. *Filsafat Islam*. Cet. II. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2004.

Nasr, Sayyed Hossein & Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*. Bandung: Mizan, 2003.

Praja, Juhaya S. *Filsafat Islam: Filsuf dan Ajarannya*, Cet. I. Bandung: Pustaka Setia, 2009.

Supriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam: Filsuf dan Ajarannya,* Cet. III. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013.

as-Shafa, Ikhwan. *Rasail Ikhwan as-Shafa wa Khillan al-Wafa*. United Kingdom: Hindawi, 2017.

Zaman, Badruz. "Sejarah dan Dasar Pemikiran Ikhwan as-Shofa." www.academia.edu/9872409/Sejarah_dan_Dasar_Pemikiran_Ikhwan_As-Shofa. Diakses pada 26 Desember 2019;

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya.* Jakarta: Rajawali Pers, 2014.

5

Menelusuri Nalar Humanisme Ibn Sina

Hardiono

A. Pendahuluan

Humanisme merupakan sebuah paradigma pemikiran yang membela dan memperjuangkan harkat serta martabat manusia. Ia menempatkan manusia sebagai pusat perjuangan kebudayaan dan peradaban. Dalam sejarah pemikiran, humanisme juga harus dipahami sebagai bagian dari evolusi pemikiran. Oleh karena itu, bagi peradaban masa sekarang, di mana agama sebagai salah satu pilarnya, juga mesti dipahami berdasar pada nilai humanisme. Yang mana pada zaman sebelum diakuinya humanisme, masalah kemanusiaan sangat sedikit mendapat perhatian. Di antara mazhab pemikiran humanisme, ada yang menekankan posisi sentral dan pemujaan terhadap eksistensi manusia sebagai subjek. Alasan mereka mengedepankan pemujaan terhadap potensi manusia, adalah karena agama-agama pada masa lalu dianggap merendahkan kepribadian manusia, meremehkan posisinya di dunia, dan memaksakan agar mengorbankan dirinya di hadapan Tuhan.

Dalam Islam humanisme harus dipahami sebagai suatu konsep dasar kemanusiaan yang tidak berdiri bebas. Hal ini mengandung pengertian bahwa makna atau penjabaran arti "memanusiakan manusia" itu harus selalu terkait secara teologis. Dalam konteks ini, al-Qur'an memandang manusia sebagai wakil (*khalifatullah*) di bumi. Maka untuk memfungsikan kekhalifahannya, Tuhan melengkapi manusia dengan potensi intelektual dan spiritual. Manusia memiliki kapasitas kemampuan dan pengetahuan untuk memilih. Karena itu, kebebasan merupakan pemberian Tuhan yang paling penting dalam upaya mewujudkan fungsi kekhalifahan. Dengan berbekal pada al-Qur'an dan Hadis sebagai aturan untuk menjalani kehidupan. Jika manusia memegang teguh kedua tekal tersebut, maka mustahil manusia berperilaku buruk baik terhadap sesamanya maupun penciptanya.

Allah juga sudah memberika sebuah pengetahuan agar manusia dapat membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, kemudian memilih yang terbaik di antaranya. Pengetahuan ini merupakan kekhasan bagi manusia. Aktivitas ini (pengetahuan dan potensi dalam hal baik dan buruk) hanya dimiliki oleh manusia saja dan tidak dimiliki oleh makhluk yang lain. Melalui pengetahuan manusia dapat menguasai dirinya dan dunia. Dan di antara cita-cita humanisme sebagai sebuah pemikiran, yakni meraih kebahagiaan bersama baik itu dalam keberagaman maupun suatu kesamaan.

B. Biografi Singkat Ibn Sina

Nama lengkap Ibn Sina adalah Abu Ali al-Husain bin Abdullah bin Hasan bin Ali bin Sina. Di Barat ia lebih populer dengan sebutan Avicenna[1] akibat dari terjadinya metamorfose

---

[1] Ibn Sina, atau dikenal dengan Avicenna, menulis ensiklopedia kedokteran terkenal, yakni kitab *Qanun fi al-Thibb* (kanun kedokteran), buku

Yahudi-Spanyol-Latin.[2] Dengan cara pengucapan Spanyol, kata *Ibn* diucapkan dengan *Aben* atau *Even*. Perubahan ini berawal dari usaha penerjemahan naskah-naskah berbahasa Arab ke bahasa Latin pada pertengahan abad ke-12 M di Spanyol.[3]

Ibn Sina dilahirkan pada bulan Safar 370 H (Agustus atau September 980 M) di Afsyanah, sebuah kota kecil di wilayah Uzbekistan (sekarang). Di dunia Barat dia dijuluki sebagai pangeran para dokter.[4] Beberapa bangsa seperti Turki, Persia, dan Arab mengakui bahwa Ibn Sina adalah berkebangsaan mereka. Namun yang pasti, ibunya berkebangsaan Turki, sedangkan ayahnya mungkin peranakan Arab/Persia atau Turki.[5]

Dia memiliki seorang saudara muda, bernama Mahmud, yang di kemudian hari dikenal sebagai Abu Harits, yang berusia lima tahun lebih muda dari Ibn Sina. Ibunya bernama Satarah, berasal dari Desa Afsyanah, Afghanistan, sedangkan ayahnya berasal dari Balkh,[6] yang dulunya termasuk Persia dan sekarang termasuk wilayah Afghanistan. Para ahli umumnya mengatakan bahwa ayahnya menjabat sebagai gubernur

---

primer yang tidak hanya digunakan para dokter Muslim (dunia Timur), setidaknya 600 tahun sesudah ia wafat, tetapi juga di dunia Barat.

[2] Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997) hlm. 94.

[3] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014), hlm. 93.

[4] Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam (Three Muslim Sages: Avicena-Suhrawardi-Ibn 'Arabi)*, terj. Ach. Maimun Syamsuddin, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), hlm. 41.

[5] Hasbullah Bakry, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam* (Jakarta: Tintamas, 1972), hlm. 41.

[6] Sebuah kota di antara kota Juzjan dan Thokhtoristan. Islam masuk pada masa Umar bin Khattab di kota ini pernah lahir seorang ilmuwan bernama Abu Zaid al-Balkhi. Beliau mengarang sebuah kitab *Shuwwar al-Aqaaliim* (bentuk-bentuk daerah). Buku geografi ini dianggap sangat penting bagi orang Arab pada waktu itu.

bagi daerah-daerah di luar Bukhara yang berkedudukan di Balkh, tempat kelahirannya. Kemudian dia dipindah tugaskan ke kota Bukhara (kota kelahiran seorang perawi hadis yang masyhur Imam Bukhari). Ayahnya menjadi pegawai tinggi pada masa Dinasti Samaniah (819-1005 M).

Sejak kecil, Ibn Sina sudah menunjukkan kepandaian yang luar biasa. Di usia lima tahun, dia telah mulai menghafal al-Qur'an. Selain itu, dia juga belajar ilmu-ilmu agama. Sewaktu dia berumur lima tahun, lahirlah saudaranya yang bernama Mahmud. Sesudah lahir saudaranya itu, keluarga Ibn Sina pindah dari desa kelahirannya menuju ke Kota Bukhara. Ibn Sina mulai dididik oleh seorang guru (syekh) yang datang ke rumah untuk mengajar kitab suci al-Qur'an dan ilmu sastra (bahasa).[7]

C. Humanisme Ibn Sina

1. Intelektualitas Manusia

Pemikiran filsafat Ibn Sina tentang manusia sebagaimana al-Farabi, yang menyatakan bahwa manusia terdiri atas unsur jiwa dan jasad. Jasad dengan segala kelengkapan yang dimiliki merupakan alat bagi jiwa untuk melakukan aktivitas. Jasad menurut Ibnu Sina selalu berubah, berganti, bertambah, dan berkurang sehingga ia mengalami kefanaan setelah berpisah dengan jiwa. Dengan demikian, hakikat manusia adalah jiwanya, dan perhatian para filsuf Islam dalam membahas manusia lebih terfokus pada jiwa daripada jasad.[8]

Merujuk pada Mustafa Zahri, Jamal Syarif mengatakan bahwa unsur-unsur imateri yang ada pada diri manusia adalah sebagai berikut:

---

[7] Zainal Abidin Ahmad, *Ibnu Sina (Avicena): Sarjana dan Filosof Besar Dunia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 36.

[8] Hasbullah Bakry, *Di Sekitar Filsafat Skolastik,* hlm. 50.

1. Roh adalah pemberian hidup dari Allah kepada manusia. Manusia tidak diberi ilmu yang mendetail tentang ruh, baik bentuk maupun warnanya, karena ruh adalah rahasia Allah dan manusia hanya diberi sedikit ilmu tentang ruh. Allah berfirman dalam (QS. al-Isra' [17]: 85):

   وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً

   Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakan, "Roh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit."

2. Hati (*qalb*) adalah tempat tersembunyi yang dianugerahkan kepada manusia. Hati merupakan sentral kebaikan dan kejahatan walupun hati lebih cenderung pada kebaikan.
3. Akal adalah pemberian Allah Swt. yang paling sempurna. Dengan akal, manusia dapat mempelajari alam semesta. Akal mendorong manusia untuk menggali ilmu pengetahuan secara terus-menerus dan diharapkan manusia mampu mengemban amanah sebagai *khalifah Allah*.
4. Nafsu adalah kemauan atau kehendak yang ada di dalam diri manusia. Nafsu dapat mendorong manusia melakukan sesuatu. Biasanya nafsu lebih condong kepada keburukan karena sifat ini dipengaruhi oleh godaan setan, jika kita tidak dapat mengendalikan nafsu maka kita lebih cenderung kepada perbuatan yang buruk.[9]

Oleh karena itu, dari sudut pandang al-Qur'an, manusia adalah makhluk yang dipilih Allah untuk menjadi *khalifah-*

[9] Jamal Syarif Iberani, *Mengenal Islam* (Jakarta: El-Kahfi, 2003), hlm. 59-60.

Nya di muka bumi. Manusia merupakan makhluk setengah malaikat dan setengah materi. Secara naluriah manusia sadar akan Allah Swt. Manusia merdeka, memegang amanat Allah Swt, bertanggung jawab atas dirinya sendiri dan atas dunia. Manusia mengendalikan alam, bumi dan, langit. Manusia bisa menjadi bersemangat karena motif kebaikan atau kejahatan. Keberadaan manusia diawali dengan kelemahan, kemudian berangsur-angsur menjadi kuat dan sempurna. Yang dapat menenteramkan atau memuaskan dirinya ialah hanya ingat kepada Allah Swt. Kapasitas intelektual dan praktisnya tak ada batasnya. Martabat dan kemuliaan sudah menjadi sifat manusia. Seringkali tidak ada aspek material dalam motivasi manusia. Manusia telah diberi hak untuk memanfaatkan secara halal anugerah alam ini. Namun, manusia harus bertanggung jawab atas anugerah tersebut kepada Tuhannya.[10] Menurut Ibn Sina, potensi utama yang dimiliki manusia sehingga ia menjadi manusia adalah potensi intelektual.

فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري، وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي.[11]

Intelektual merupakan salah satu makanisme kompleks dari wujud manusia. Jika mekanisme ini bekerja dengan benar, maka terbukalah jalan bagi manusia untuk mengenal dirinya. Melalui jalan ini manusia dapat mengetahui banyak realitas yang tidak dapat diketahuinya melalui indra. Melalui kemampuan yang misterius ini pula, suatu kemampuan yang hanya dimiliki manusia, manusia dapat memperoleh pengetahuan

[10] Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta: Konsepsi Islam tentang Jagat Raya,* terj. Ilyas Hasan (Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2002), hlm. 218-219.

[11] Ibn Sina, *An-Nafs min Kitab as-Syifa* (Qum: Muassasah Bustan Kitab, 1982), hlm. 285.

tentang segala sesuatu yang tidak terjangkau indra, khususnya pengetahuan filosofis tentang Allah Swt.

Dalam hal insting atau kecenderungan, manusia seperti hewan lainya (binatang) juga dipengaruhi dorongan material dan alamiah. Memiliki hasrat untuk makan, tidur, bersetubuh, beristirahat dan sebagainya. Hasrat tersebut membuat materi dan alam menjadi perhatian manusia. Namun, hal ini bukan satu-satunya kecenderungan yang ada pada diri manusia.[12] Yang juga menjadi perhatian manusia adalah banyak hal lain yang sifatnya non-material, yaitu hal-hal yang tak ada ukuran dan bobotnya, hal-hal yang tak dapat diukur dengan ukuran materi. Kecenderungan dan dorongan spiritual yang sejauh ini teridentifikasi dan diterima adalah sebagai berikut:

1. *Pengetahuan dan Informasi.* Manusia tidak menghendaki pengetahuan yang hanya tentang alam dan yang hanya bermanfaat untuk peningkatan kualitas kehidupan materi saja. Dalam diri manusia ada naluri untuk mengetahui kebenaran. Manusia menginginkan pengetahuan demi pengetahuan itu sendiri, dan menyukainya. Di samping sebagai sarana untuk mendapatkan kehidupan yang lebih enak, dan untuk melaksanakan tanggung jawab dengan lebih baik, pengetahuan seperti itu sangat diperlukan. Sejauh menyangkut kehidupan manusia, tidak berbeda apakah manusia tahu atau tidak tahu misteri-misteri dari apa yang ada di luar galaksi sana. Namun, manusia tetap lebih suka untuk mengetahui misteri-misteri itu. Karena sudah menjadi fitrahnya, manusia membenci kebodohan dan tertarik untuk mencari pengetahuan. Oleh karena itu, pengetahuan merupakan dimensi intelektual dalam eksistensi manusia.

[12] Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta,* hlm. 222-224.

2. *Kebajikan Moral.* Kebajikan moral merupakan ukuran untuk menilai banyak perbuatan manusia. Dengan kata lain, manusia melakukan banyak hal hanya karena nilai moral tanpa mempertimbangkan nilai materi. Ini juga merupakan salah satu sifat manusia, dalam dimensi spiritual. Makhluk hidup lainnya tak memiliki ukuran seperti itu untuk menilai perbuatannya. Kebajikan moral dan nilai moral tak ada artinya bagi binatang.
3. *Keindahan*. Manusia memiliki dimensi mental yang lain. Yakni rasa tertarik kepada keindahan dan apresiasi terhadap keindahan. Rasa estetik berperan penting di dalam segenap bidang kehidupan. Manusia mengenakan pakaian untuk melindungi diri dari sengatan panas matahari dan dinginnya angin di musim dingin. Namun, manusia juga memandang penting keindahan yang menurut mereka dapat menimbulkan kebahagiaan untuk dirinya. Misalnya dalam membangun rumah, manusia cenderung memperhatikan prinsip-prinsip estetika dalam memilih aksesoris rumah. Pendek kata, manusia ingin segenap hidupnya dilingkupi dengan kebaikan dan keindahan.

Dari uraian di atas, jelas bahwa daya dan kekuatan manusia berbeda dengan daya dan kekuatan binatang. Perbedaannya terdapat pada dua hal. *Pertama*, manusia memiliki sejumlah kecenderungan dan dorongan spiritual yang membuat manusia dapat memperluas bidang aktivitasnya sampai ke cakrawala spiritualitas yang lebih tinggi. Sedangkan binatang tidak dapat keluar dari batas urusan materi. *Kedua*, manusia memiliki daya akal dan kehendak. Dengan daya ini manusia dapat menolak kecenderungan naluriahnya dan dapat membebaskan diri dari pengaruh kecenderungan naluriahnya yang bersifat memaksa itu. Manusia dapat mengendalikan kecenderungan naluriahnya

dengan menggunakan akalnya. Manusia dapat menentukan batas bagi tiap kecenderungannya, dan ini merupakan bentuk kemerdekaan yang paling berharga.[13]

Humanisme Ibn Sina yakni kepemilikan manusia terhadap kekuatan berpikir atau kekuatan penalaran. Akal terbagi menjadi dua yaitu akal praktis dan akal teoretis. Akal praktis memusatkan pada bentuk perilaku manusia pada perbuatan tertentu. Akal praktis ini terbagi menjadi tiga bagian:

a. *Al-Quwwah al-Nuzu'iyyah*, yakni daya pendorong yang menggerakan manusia pada perbuatan tertentu.
b. *Al-Quwwah al-Mutakhayyilah*, yakni daya imajinasi yang menjadikan perbuatan manusia sebagai hasil dari sebuah pertimbangan.
c. *Al-Quwwah al-Mauhimah*, yakni daya penerka yang menjalin hubungan antara akal teoretis dan akal praktis.

Sedangkan akal teoretis juga terbagi menjadi tiga bagian, akal ini tidak ada hubungannya lagi dengan akal praktis:

a. *Al-'Aql bi al-Quwwah*, yakni akal potensial yang berpotensi menangkap arti-arti murni.
b. *Al-'Aql bi al-Malakah*, yakni akal bakat yang mampu menangkap sebagian arti-arti murni tersebut, seperti contoh seorang anak kecil yang sudah mengenal hurup, tetapi belum bisa membaca.
c. *Akal Aktual,* yakni terwujudnya semua kemampuan akal secara nyata, namun akal ini sifatnya hanya potensial jika tidak mendapat penerangan dari akal aktif (*al-'aql al-fa'al*). Setelah mendapat penerangan, akal aktual ini akan menjadi akal perolehan, atau sering juga disebut sebagai akal *mustafad*.

---

[13] *Ibid.*, hlm. 228.

Menurut Ibn Sina, puncaknya akal itu yaitu akal teoretis, bahkan banyak orang yang tidak sampai kepada akal teoretis ini. Teorinya tentang akal selanjutnya membawa pada konsep tentang wahyu dan nabi. Ia mengatakan bahwa akal terdiri atas beberapa tingkatan, dan yang terendah adalah akal materiil, tetapi adakalanya Tuhan menganugerahkan kepada manusia akal materiil yang lebih kuat—oleh Ibn Sina disebut intuisi. Daya yang demikian besar ini bisa langsung berhubungan dengan akal aktif tanpa harus melalui latihan. Selain itu, bisa menerima cahaya atau wahyu dari Allah Swt. Akal serupa ini memiliki daya suci yang hanya dimiliki oleh nabi.[14]

Dari uaraian di atas jelas bahwa pengetahuan merupakan bagian dari eksistensi manusia. Kegiatan manusia adalah cara manusia mengungkap dan mengungkapkan keberadaannya. Melalui pengetahuan, manusia berhubungan dengan dunia dan orang lain. Dengan pengetahuan pula, benda-benda dapat dimanifestasikan dan orang-orang bisa saling mengenal serta saling menghargai. Melalui pengetahuan, manusia bisa berada secara lebih tinggi dan sekaligus mengatasi batas-batas badannya. Karena alasan ini pengetahuan bernilai bagi manusia.

Keterkaitan antara pengetahuan dengan manusia menunjukkan bahwa pengetahuan adalah hasil dari penangkapan subjek terhadap objek. Terhadap pengetahuan manusia bersifat ambivalen karena di satu sisi ia aktif dan di sisi yang lain pasif. Manusia bersifat aktif karena manusia menghasilkan pengetahuan. Pengetahuan adalah produk dari pikiran manusia, tetapi juga manusia bersifat pasif terhadap pengetahuan, karena sedikit banyak ia berkembang karena pengetahuan. Pada sisi yang pertama melalui pengetahuan manusia menunjukkan partisipasinya terhadap dunia. Pada sisi yang lain,

---

[14] Ahmad Kamaluddin, *Filsafat Manusia: Sebuah Perbandingan antara Islam dan Barat* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2012), hlm. 131.

pengetahuan memperkaya eksistensi manusia, bahkan membantu mengahayati eksistensinya.

Pengetahuan manusia memiliki sifat-sifat umum, yakni imanen, intensional, rasional, progresif serta karakter pengetahuan intelektif yang universal, mendunia, perspektif, personal dan menyejarah. Demikian pula hal-hal yang memungkinkan pengetahuan bagi manusia cukup beraneka ragam. Kemungkinan-kemungkinan sumber pengetahuan itu terkait hakikat manusia sebagai makhluk multidimensional, yakni sebagai makhluk personal, makhluk sosial, makhluk religius, makhluk menyejarah dan membudaya, serta makhluk ekonomis.

Dalam aneka dimensi itu dua unsur yang sangat besar memungkinkan lahirnya pengetahuan, yakni pancaindra dan akal budi. Dua unsur mendasar ini menghasilkan dua bentuk pengetahuan manusia, yakni pengetahuan indrawi dan pengetahuan intelektif yang masing-masing memiliki karakternya tersendiri. Kedua bentuk pengetahuan ini mengiringi hidup manusia dalam mengembangkan diri dan membangun dunia ke arah yang lebih baik. Atas dasar ini kita dapat mengatakan bahwa bagi manusia kegiatan mengetahui merupakan ungkapan cara berada dengan sadar.[15]

2. Raga Manusia

Menurut konsepsi Islam, sejarah manusia adalah sejarah yang menakjubkan. Menurut Islam, manusia bukan sekadar *homo erectus* berkaki dua yang dapat berbicara dan berkuku lebar. Dari sudut pandang al-Qur'an, manusia terlalu dalam dan misterius untuk didefinisikan dengan cara sederhana. Al-Qur'an, di samping menyanjung, juga memandang rendah

[15] Kasdin Sihotang, *Filsafat Manusia Jendela Menyingkap Humanisme* (Yogyakarta: Kanisius, 2018), hlm. 108-109.

manusia. Al-Qur'an sangat memuji manusia, dan juga sangat memperoloknya. Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang lebih unggul daripada langit, bumi dan para malaikat, dan sekaligus menyatakan bahwa manusia bahkan lebih rendah daripada setan dan binatang buas. Al-Qur'an berpendapat bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki cukup kekuatan untuk mengendalikan dunia dan memperoleh jasa para malaikat, namun manusia juga sering kali terpuruk. Manusialah yang mengambil keputusan tentang dirinya sendiri dan menentukan nasibnya.

Di dalam pengembangan raga manusia, ajaran Islam sangat menentang pemuasan hawa nafsu seseorang. Namun, Islam memandang manusia berkewajiban menjaga kesehatan tubuhnya, dan mengharamkan setiap perbuatan yang merugikan atau membahayakan tubuh. Jika suatu kewajiban (seperti puasa) dinilai membahayakan kesehatan, bukan saja kewajiban tersebut kehilangan nilai wajibnya, bahkan dilarang. Setiap perbuatan yang tidak sehat, oleh Islam diharamkan. Dan banyak garis kebijakan dikemukakan untuk kepentingan menjamin kesehatan tubuh dari sudut pandang ilmu kesehtan. Jadi, Islam sangat memperhatikan dan mengatur kehidupan manusia, meskipun dengan cara melarang, tetapi sejatinya melindungi mereka dari hal-hal yang merugikan mereka sendiri.

Raga atau badan adalah bagian elemen mendasar yang membentuk pribadi manusia. Badan adalah dimensi manusia yang paling nyata. Dalam pandangan tradisional, raga hanya dilihat sebagai kumpulan pelbagai entitas material yang membentuk satu makhluk. Mekanisme biologis yang bersifat kausal menjadi ide sentral dalam pendekatan ini. Dalam pandangan ini seluruh mekanisme gerakan badan bersifat mekanistik.

Melalui aktivitas badaniah seseorang memperkenalkan diri pada orang lain, demikian sebaliknya. Itu sebabnya, ketika

seseorang berjumpa dengan orang lain dalam sebuah pertemuan, ia tidak hanya bertemu dengan badan orang yang bersangkutan melainkan juga bertemu dengan dirinya. Ia memang menatap matanya, mendengar suaranya, melihat gerakan tangannya saat bicara. Namun, semua aktivitas badani ini hanya tidak bersifat lahiriah belaka, melainkan menyatakan sesuatu yang mendasar dari orang bersangkutan, yakni keakuannya. Dengan demikian, kegiatan fisikal itu mengungkapkan subjektivitas. Melihat hal ini Martin Buber (1878-1965) beralasan untuk mengatakan bahwa pertemuan antar-manusia merupakan pertemuan antar-aku-engkau. Dalam hal ini tubuh menjadi intermediasi antar-pribadi.[16]

Sebagai intermediasi, tubuh juga menjadi media pengembangan diri setiap pribadi. Seorang atlet setiap hari melatih diri untuk menjadi atlet yang handal melalui kegiatan fisik. Demikian halnya seorang pelajar akan menggunakan matanya untuk belajar dan menggunakan tangannya untuk mengerjakan tugas-tugasnya demi masa depan yang baik. Orang tua bekerja keras dari pagi hingga malam untuk menyekolahkan anaknya. Semua kegiatan seperti ini menunjukkan bahwa melalui kegiatan-kegiatan badaniah seseorang mengembangkan diri dan orang lain.

Dari uraian diatas jelaslah bahwa pengertian badan jauh lebih luas dari sekadar fisik, yakni seluruh proses entitas aktual yang membentuk satu kesatuan pribadi manusia. Dengan demikian, hakikat badan bukan pertama-tama terletak pada dimensi materialnya, melainkan dalam seluruh aktivitas entitas yang terjadi di dalam badan seperti tertawa, menangis, berjalan, lari, duduk, tidur, dan sebagainya. Semua aktivitas ini merupakan satu-kesatuan yang membentuk jati diri manusia.

---

[16] *Ibid.,* hlm. 66.

3. Jiwa Manusia

Badan manusia tidak memiliki arti apa-apa tanpa jiwa. Juga tidak ada keakuan manusia kalau ia dilepaskan dari jiwanya. Itu berarti jiwa menjadi bagian yang tidak dapat dipisahkan dari jati diri manusia. Dalam pandangan masyarakat tradisional, jiwa dimengerti sebagai makhluk halus atau kekuatan halus. Bahkan jiwa juga dianggap sebagai tubuh yang tidak bisa ditangkap oleh indra. Pengertian ini tidak mengungkapkan eksistensi manusia yang sebenarnya. Konsep seperti ini meletakkan jiwa di luar hakikat manusia. Oleh karena itu, pengertian tradisional ini kita tinggalkan. Kita akan masuk ke pengertian yang lebih mendalam.[17]

وأيضاً إذا قلنا: إن النفس كمال فهو أولى من أن نقول: قوة، وذلك لأن الأمور الصادرة عن النفس منها ماهي من باب الحركة، ومنها ماهي من باب الإحساس والإدراك، والإدراك بالحرى أن يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ فعل، بل مبدأ قبول.[18]

Sebagaimana raga atau badan yang kita pahami sebagai seluruh aktivitas kompleks kegiatan fisik. Demikian juga jiwa, harus dipahami sebagai kompleksitas kegiatan mental manusia. Bagi eksistensi manusia, jiwa merupakan sesuatu yang hakiki. Jiwa menyadarkan manusia akan siapa dirinya, menentukan perbuatannya, dan menyadarkannya akan kehadiran di tengah dunia. Dengan kata lain, jiwa menjadi penggerak seluruh aktivitas fisik manusia. Aktivitas ini tidak bisa berjalan tanpa jiwa.

Dari uraian di atas jelas bahwa jiwa bukanlah makhluk halus yang masuk ke dalam diri manusia sebagaimana di-

[17] *Ibid.,* hlm. 67.

[18] Ibn Sina, *An-Nafs min Kitab as-Syifa*, hlm. 17.

pahami masyarakat tradisional. Jiwa adalah hidup manusia itu sendiri. Jiwa merupakan penggerak aktivitas manusia. Karena jiwa manusia mampu merasakan rasa sakit dalam tubuhnya, menyadari dan menilai perbuatannya, mencegah persoalan-persoalan yang dihadapinya, menyatukan pengalaman-pengalaman masa lalu dengan pengalaman masa kini, belajar dari masa lalu serta merencanakan masa depan. Singkatnya, jiwa membebaskan manusia dari keadaan yang semata-mata ditentukan oleh kejasmanian.[19]

Dapat disimpulkan bahwa manusia bukan hanya badan, bukan pula hanya jiwa. Manusia bukan pula suatu badan yang padanya ditambahkan suatu jiwa. Masing-masing bukan substansi yang lengkap dan berdiri sendiri. Badan dan jiwa merupakan satu-kesatuan dalam membentuk eksistensi manusia. Badan memperoleh sifat sebagai badan hanya karena kenyataan bahwa ia dihidupkan oleh jiwa. Dengan kata lain, jiwa merupakan kehidupan bagi badan. Demikian juga hanya karena jiwa manusia mampu melaksanakan aktivitas-aktivitas mental seperti berpikir, menikmati keindahan, menginginkan kebahagiaan, mengusahakan kemajuan, mengambil keputusan, melakukan kebaikan kepada orang lain, serta menilai perbuatannya.

Namun, jiwa tidak bisa berfungsi dengan baik kalau tidak ada badan. Itu berarti badan merupakan elemen konstitutif mendasar bagi jiwa. Dengan kata lain, jiwa bisa merealisasikan fungsinya hanya melalui aktivitas-aktivitas badaniah. Oleh karena itu, aktivitas badaniah manusia bukan merupakan proses mekanistik, melainkan dinamika dari jiwa itu sendiri. Jiwa menghadirkan keakuan diri seseorang melalui badan. Karena itulah badan bukan sekadar onggokan daging. Badan

---

[19] Kasdin Sihotang, *Filsafat Manusia,* hlm. 70.

merupakan ungkapan keakuan, yakni jiwa seseorang. Badan mengkomunikasikan diri seseorang terhadap orang lain, dan mengkomunikasikan dirinya terhadap dunia, sekaligus memungkinkan manusia berpartisipasi dalam dunia orang lain.[20]

Jadi, realitas manusiawi adalah realitas yang secara prinsip terbentuk dari dua elemen, yakni elemen material dan elemen spiritual. Dua elemen ini merupakan dua prinsip ontologis. Sebagai prinsip ontologis, manusia hanya menjadi manusia kalau raga atau badan dan jiwanya bersatu. Oleh karena itu, pembentukan manusia seutuhnya dan penghargaan terhadap martabat manusia berkaitan dengan dua elemen tersebut.

4. Solidaritas Manusia

Islam memandang manusia sebagai makhluk sosial, mempunyai peran dan fungsi terhadap masyarakatnya. Fungsi ini ditegakkan atas dasar rasa yang tertanam bahwa umat manusia merupakan keluarga besar, berasal dari satu keturunan Adam yang dijadikan Allah berbangsa-bangsa, bersuku-suku agar mereka saling berinteraksi dan untuk saling mengenal, menolong dalam kebaikan dan bertakwa. Antara sesama manusia tidak terdapat perbedaan tinggi rendah martabat kemanusiaannya. Perbedaan martabat manusia hanya terletak pada aktivitas amal perbutannya dan ketakwan kepada Allah. Allah berfirman dalam QS. al-Hujurat ([49]: 13) yang artinya:

> Wahai manusia! Sungguh, kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh Allah maha mengetahui dan maha teliti.

[20] *Ibid.,* hlm. 71-72.

Dari ayat di atas, dapat diketahui bahwa manusia adalah makhluk multiidentitas. Sebagai makhluk individual, religius, dan makhluk sosial. Sebagai makhluk individual, manusia mempunyai dorongan untuk kepentingan pribadi. Sebagai makhluk religius manusia memiliki dorongan untuk memenuhi hubungan dengan kekuatan di luarnya (Allah), adanya hubungan yang bersifat vertikal. Dan sebagai makhluk sosial, manusia mempunyai dorongan untuk berhubungan dengan manusia lainnya. Maka, kemudian terbentuklah kelompok-kelompok masyarakat.[21]

Fungsi manusia terhadap masyarakat terbangun atas dasar sifat sosial yang dimiliki manusia, yaitu adanya kesediaan untuk selalu melakukan interaksi dengan sesamanya. Ditegaskan dalam al-Qur'an bahwa manusia selalu mengadakan hubungan dengan Tuhannya dan juga mengadakan hubungan sesama manusia. Kesediaan untuk memperhatikan kepentingan orang lain, dalam hal ini adalah tolong-menolong.[22]

Di dalam perihal solidaritas selain keterbukaan dan tanggung jawab, rasa solider juga dituntut dalam relasi sosial. Itu berarti solidaritas merupakan nilai lain dari sosialitas manusia. Pemahaman Max Scheler (1874-1928) dapat membantu untuk melihat betapa pentingnya nilai ini dalam kehidupan bersama. Scheler menempatkan solidaritas sebagai satu sikap yang sebenarnya dalam masyarakat. Solidaritas merupakan cara melihat realitas dan menerima orang lain, bahkan terlibat dalam dunia. Prinsip solidaritas adalah suatu prinsip hidup yang paling dekat dengan pengalaman hidup bersama. Dalam sebuah komunitas, solidaritas dapat dilihat sebagai prinsip yang mempersatukan setiap orang menurut tingkat partisi-

[21] Bimo Walgito, *Psikologi Sosial: Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Yayasan Fakultas Psikologi UGM, 1987), hlm. 46.

[22] Ahmad Kamaluddin, *Filsafat Manusia,* hlm. 180-182.

pasinya. Dalam komunitas maupun suatu organisasi seperti ini individualitas dari seorang pribadi dihargai. Begitu juga sebaliknya setiap orang menghargai keunikan dari anggota-anggota komunitas lain dan etos-etosnya.[23]

Menurut Scheler dalam relasi sosial hubungan solidaritas dapat terjadi dalam tiga bentuk, yakni solidaritas organis dan solidaritas mekanistik serta solidaritas personalistis. Solidaritas organis terjadi dalam unit sosial seperti keluarga, suku, dan banyak bentuk kehidupan komunitas yang didasarkan pada kekerabatan. Dalam kebersamaan ini anggota-anggota diikat oleh tradisi, kebiasaan yang sudah diturunkan dari generasi ke generasi.

Solidaritas mekanistis terjadi dalam ranah yang hubungan didasarkan pada kepentingan individu atau kelompok semata. Setiap individu mencapai tujuannya dengan berbagai macam cara. Perhatian dalam hal ini adalah caranya masing-masing. Semua bentuk kontrak bisnis, misalnya, kerap kali mendukung tujuan individualistik bukanlah kepentingan masyarakat sebagai keseluruhan. Solidaritas personalistis adalah solidaritas yang mengatasi kepentingan keseluruhan dan kepentingan individu. Solidaritas ini berdasarkan penghargaan terhadap pribadi manusia sebagai nilai tertinggi. Individulitas dari pribadi dalam solidaritas ini tidak tergantikan. Solidaritas ini hanya menjadi nyata dalam komunitas yang mengakui eksistensi personal.

Scheler menegaskan, nilai sosialitas manusia yang sesungguhnya ada pada solidaritas personal. Dengan solidaritas ini nilai pribadi dihargai. Orang lain dalam masyarakat dilihat sebagai pribadi dengan segala keunikannya, bukan sekadar orang-orang yang menjalankan peran tertentu dalam suatu

[23] Kasdin Sihotang, *Filsafat Manusia,* hlm. 126-127.

kantor atau perusahaan. Dengan demikian, bentuk solidaritas yang ideal ini juga menganjurkan agar suatu gagasan tentang komunitas pribadi di mana individualitas anggotanya benar-benar dihargai. Dalam hal ini pengakuan terhadap keunikan, keragaman dan perbedaan antar-pribadi sangat penting.

Dengan demikian, sangat jelas bahwa manusia menjadi diri yang sebenarnya hanya karena kehadiran orang lain. Ia dibentuk oleh orang lain, bahkan kehadirannya di dunia juga merupakan hasil pertemuan dari orang lain. Namun, sebagai pribadi manusia tidak hanya dibentuk oleh sesamanya, tetapi juga ia aktif membentuk sesamanya. Karena itu, ada manusia yang bersifat pasif dan aktif. Kepasifan dan keaktifan ini seiring dengan manusia sebagai pribadi dan sebagai makhluk sosial. Dengan demikian individualitas dan sosialitas merupakan satu kesatuan, bukan dua dimensi manusia yang terpisah. Otonomi dan sosialitas merupakan satu realitas tunggal, yakni realitas manusia.[24]

Sosialitas tidak hanya dinyatakan melalui argumen-argumen filosofis, melainkan juga dibuktikan dengan pengalaman konkret. Artinya, sosialitas merupakan realitas keseharian dari manusia. Inilah yang kita sebut faktisitas. Faktisitas itu terungkap dalam beberapa bentuk, seperti lahir dalam sebuah keluarga, membutuhkan pengakuan, dicintai dan dihargai, memiliki bahasa yang baku dan tertentu yang diwariskan oleh masyarakat, serta berhadapan dengan struktur sepanjang hidupnya. Semua ini merupakan kenyataan yang menyertai kehidupan sosial manusia sebagai pribadi.

Dalam mewujudkan dimensi sosialnya, manusia dituntut untuk menghayati nilai-nilai dalam relasi dengan sesamanya. Tuntutan internalisasi nilai-nilai ini merupakan bagian dari

---

[24] *Ibid.,* hlm. 131-132.

penghayatan eksistensi manusia sebagai makhluk individu dan makhluk sosial. Nilai-nilai yang dimaksudkan adalah keterbukaan, tanggung jawab, solidaritas, dan kepercayaan serta keadilan. Semua ini merupakan landasan utama membangun kehidupan bersama yang bermutu, karena nilai-nilai ini memberikan arah yang tepat bagi pertumbuhan personalitas manusia dan menjadi landasan yang kuat bagi langgengnya hidup masyarakat.

5. Manusia dan humanisme Ibn Sina

Sebenarnya, apa arti kata *humanisme* secara historis? Pada dasarnya, konsep humanisme telah memiliki arti yang cukup jelas, hanya sayangnya, tidak bisa diterangkan di sini secara detail. Secara umum, *humanisme* berarti martabat (*dignity*) dan nilai (*value*) dari setiap manusia, dan semua upaya untuk meningkatkan kemampuan-kemampuan alamiahnya (fisik atau non-fisik) secara penuh, suatu sikap yang diarahkan pada huma-nitarianisme.[25]

Berdasarkan catatan sejarah, humanisme (sebagai aliran pemikiran) memperoleh pengakuan pada abad ke-14 di Italia melalui pemajangan berbagai literatur dan ekspresi seni Yunani dan Romawi pra-Kristen, yang ditemukan kembali oleh para pastur, di dinding-dinding museum. Ciri khas humanisme adalah sikap keberagamaan yang inklusif.[26]

---

[25] Humanitarianisme adalah sebuah moral kekerabatan, tanpa pamrih, dan simpati yang ditujukan kepada seluruh umat manusia. Humanitarianisme telah menjadi konsep sejak dulu, tetapi tema umumnya berubah-ubah, tanpa memandang gender, orientasi seksual, ras, kasta, usia, agama, kemampuan, atau kewarganegaraan.

[26] Abu Hatsin, *Islam dan Humanisme Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 209-210.

Di sini, humanisme dibahas sebagai sebuah perilaku etis, pada masa kejayaan moral dan budaya. Humanisme merupakan hal yang paling utama dari semua keyakinan moral yang kokoh, sebuah keyakinan moral yang secara langsung mengisyaratkan sikap etis yang praktis dan konsisten. Ia merupakan kepercayaan yang mengatakan bahwa setiap manusia harus dihormati. Ini menunjukkan bagian dari seorang manusia yang seutuhnya, bukan karena dia itu manusia yang bijaksana ataupun ceroboh, baik atau jelek, dan tanpa memandang agama atau suku, ataupun apakah dia laki-laki atau perempuan. Artinya, humanisme tidak diarahkan untuk menghargai seseorang atas dasar identitas, kepercayaan, idealisme, dan hal-hal yang menjadi kekhawatiran dan kebutuhannya. Humanisme tidak ada membedakan apakah seseorang itu laki-laki atau perempuan. Yang jelas ia adalah seorang manusia yang harus dihormati dan dihargai keberadaannya sebagai manusia di muka bumi ini.[27]

D. Penutup

Persoalan-persoalan kemanusiaan yang menjadi panduan untuk membangun peradaban masa depan di dalam mencapai tujuan kebahagiaan manusia, menjadi penting untuk selalu dibicarakan dan diperhatikan kembali. Manusia selalu dituntut untuk terus melakukan usaha dalam bersinergi dengan alam semesta. Keserasian antara manusia dan alam diperlukan untuk menghadapi masa depan, bukan hanya persoalan pengetahuan dan konsepsi intelektualitas semata-mata, tetapi juga meliputi persoalan rasa, yaitu induk penglihatan dan pemikiran.

---

[27] *Ibid.,* hlm. 211.

Dimensi kemanusiaan, humanitas, bahkan sampai humanisme tidak lain membicarakan manusia beserta atribut kemanusiaannya. Humanisme sebagai aliran filsafat telah mampu menggambarkan suatu pandangan khusus dan langsung tentang alam semesta, kodrat manusia, dan penanganan persoalan manusia dari sudut manusianya.

Humanisme adalah suatu paham didalam filsafat yang menjunjung tinggi nilai dan kedudukan manusia serta menjadikannya sebagai kriteria segala sesuatu. Humanisme, dengan kata lain dapat dikatakan mempunyai objek utama, yaitu sifat hakiki manusia beserta batas-batas dan kecenderungan alamiahnya. Humanisme juga sebagai istilah dalam sejarah intelektual, selalu menyoroti persoalan-persolan kemanusiaan yang sering digunakan dalam bidang filsafat. Istilah humanisme, namun demikian juga memiliki beragam makna yang tergantung kepada persoalan, perspektif, dan kepentingan dalam menelaah bidang yang dikaji. ❐

Daftar Pustaka

Kamaluddin, Ahmad. *Filsafat Manusia: Sebuah Perbandingan Antara Islam dan Barat*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2012.

Ahmad, Zainal Abidin. *Ibnu Sina (Avicena): Sarjana dan Filosof Besar Dunia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Bakry, Hasbullah. *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*. Jakarta: PT. Tintamas, 1972.

Hatsin, Abu. *Islam dan Humanisme Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Madjid, Nurcholish. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Muthahhari, Murtadha. *Manusia dan Alam Semesta: Konsepsi Islam tentang Jagat Raya*, terj. Ilyas Hasan. Jakarta: PT Lentera Basritama, 2002.

Nasr, Sayyed Hossein. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam (Three Muslim Sages: Avcena-Suhrawardi-Ibn 'Arabi),* terj. Ach. Maimun Syamsuddin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2014.

Sihotang, Kasdin. *Filsafat Manusia: Jendela Menyingkap Humanisme*. Yogyakarta: Kanisius, 2018.

Sina, Ibnu. *An-Nafs min Kitab as-Syifa*. Qum: Muassasah Bustan Kitab, 1982.

Walgito, Bimo. *Psikologi Sosial: Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Yayasan Fakultas Psikologi UGM, 1987.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014.

6

Humanisme dalam Filsafat Ibn Rusyd

Ario Putra

A. Pendahuluan

Manusia adalah ciptaan Tuhan yang paling menarik, dan penuh akan misteri. Baik itu dari segi materi ataupun dari segi non-materi manusia itu sendiri. Dalam permasalahan materi banyak hal yang masih belum bisa terpecahkan oleh ilmu pengetahuan ataupun teknologi. Dan dari segi non materi, para ilmuwan maupun filsuf masih berada dalam sebuah lingkaran tanda tanya yang belum bisa terpecahkan secara ilmiah.

Perbincangan mengenai manusia telah muncul dari zaman Yunani kuno hingga dewasa ini. Dalam disiplin keilmuan, kita akan menemukan berbagai cabang ilmu yang membahas tentang manusia. Dalam hal kejiwaan dan mental terdapat cabang ilmu psikologi, dalam hal kebudayaan dan hubungan antara sesama terdapat dalam cabang ilmu antropologi dan sosiologi, dan dalam cabang ilmu filsafat terdapat disiplin keilmuan filsafat manusia yang kemudian akan melahirkan sebuah aliran yang disebut humanisme.

Humanisme berasal dari bahasa Latin yaitu, *humanus*. *Humanus* berasal dari akar kata homo yang berarti manusia dan memiliki arti manusiawi atau sesuai dengan kodrat manusia.[1] Menurut Ali Syari'ati, humanisme merupakan aliran filsafat yang menyatakan bahwa tujuan utama yang dimiliki manusia adalah untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia. Humanisme memandang manusia sebagai makhluk mulia, dan prinsip-prinsip yang disarankan adalah berdasarkan atas pemenuhan segala kebutuhan pokok yang dapat membentuk spesies manusia.[2]

Humanisme juga diartikan sebagai suatu paham atau aliran yang memiliki tujuan untuk menumbuhkan rasa perikemanusiaan dan bercita-cita untuk menciptakan pergaulan hidup manusia yang lebih baik.[3]

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan, bahwa humanisme merupakan suatu paham yang mengkaji manusia agar terbentuk suatu tatanan hidup yang lebih baik. Humanisme juga dalam rangka mengetahui bagaimana manusia itu sebenarnya. Dengan mengetahui tentang manusia, diharapkan dapat membuat suatu kehidupan yang lebih baik dari segi hubungan manusia dengan manusia, hubungan manusia dengan alam dan yang terpenting hubungan manusia dengan Penciptanya.

Dalam tulisan ini, akan dipelajari bagaimana humanisme Ibn Rusyd. Ibn Rusyd adalah seorang filsuf besar Islam yang hidup di Barat (yakni istilah barat yang digunakan dalam diskursus filsafat Islam) tepatnya di Andalusia, Spanyol. Dalam

---

[1] Soedjatmoko, *Humanitarianisme Soedjatmoko: Visi Kemanusiaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pilar Humanitika, 2005), hlm. 98.

[2] Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), hlm. 39.

[3] Peter Salim & Yenny Salim, Kamus Besar Bahasa Indonesia Kontermporer (Jakarta: Modern English Press, 1991), hlm. 541.

karya-karyanya, Ibn Rusyd tidak menuliskan satupun bab ataupun tulisan yang mengkhususkan untuk berbicara tentang humanismenya. Oleh karena itu, tulisan ini akan menelusuri berbagai karya-karya Ibn Rusyd yang di dalamnya terdapat pembahasan mengenai manusia. Dengan adanya tulisan ini, diharapkan dapat menjawab pertanyaan kita mengenai humanisme dari Ibn Rusyd.

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian yang dilaksanakan dengan menggunakan literatur (kepustakaan) baik berupa buku, catatan maupun laporan hasil penelitian dari peneliti terdahulu.[4] Langkah awal yang dilakukan dalam penelitian ini adalah mengklasifikasikan data-data yang terkait dengan penelitian, lalu melihat pemikiran tokoh berdasarkan sejarah.[5] Kemudian menganalisis atau memahami secara mendalam setiap teori-teori yang ada sebagai data rujukan penelitian sesuai dengan kandungan isinya agar kemudian dapat disimpulkan.[6] Sumber data penelitian adalah sumber data primer dan sumber data sekunder. Adapun sumber data primernya adalah buku karangan Ibn Rusyd yang berjudul *Fashl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah*. Sedangkan sumber data sekundernya adalah karya-karya lain yang membahas pandangan Ibn Rusyd.

B. Biografi Ibn Rusyd

Nama lengkap Ibn Rusyd adalah Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Rusyd. Ibn Rusyd dilahirkan di Cordoba, Andalusia, pada tahun 510 H/ 1126 M.

---

[4] M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), hlm. 11.

[5] Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Rajawali Press, 1995), hlm. 11.

[6] *Ibid*., hlm. 19.

Sekitar 15 tahun setelah wafatnya al-Ghazali. Ia lebih dikenal dengan Ibn Rusyd atau orang Barat menyebutnya dengan nama Averroes. Ibn Rusyd lahir dari keluarga terhormat dan terkenal sebagai tokoh keilmuan. Kakek dan ayahnya mantan hakim di Andalusia dan ia sendiri pada tahun 565 H/ 1169 M diangkat menjadi hakim di Sevilla dan Cordoba. Karena prestasinya yang luar biasa dalam ilmu hukum, pada tahun 1173 M ia dipromosikan menjadi Ketua Mahkamah Agung (*Qadhi al-Qudhat*) di Cordoba.[7]

Ibn Rusyd memulai pendidikannya di Cordoba. Di kota ini ia belajar tafsir, hadis, fikih, teologi, sastra Arab, matematika, fisika, astronomi, logika, filsafat, dan kedokteran. Kota Cordoba sendiri, pada masa itu dikenal sebagai pusat studi-studi filsafat, saingannya yaitu Kota Damaskus, Baghdad dan Kairo di Timur.[8]

Suatu hal yang sangat mengagumkan ialah hampir seluruh hidupnya ia pergunakan untuk belajar dan membaca. Dalam suatu riwayat, dikatakan, bahwa sejak mulai berakal Ibn Rusyd tidak pernah meninggalkan berpikir dan membaca, kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam perkawinannya. Meskipun Ibn Rusyd memiliki jabatan sebagai pejabat negara, Ketua Mahkamah Agung, guru besar, dan dokter istana, itu semua tidak menghalanginya dari menulis, bahkan ia sangat produktif dengan karya-karya ilmiah dalam beberapa bidang ilmu pengetahuan. Karya-karyanya ini menjadi rujukan pada setiap bidangnya oleh para ahli. Hal ini merupakan indikasi keluasan wawasan dan kedalaman ilmunya.[9]

---

[7] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 227.

[8] Khudori Sholeh, *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 22.

[9] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam,* hlm. 229.

Pada masa Ibn Rusyd, di Andalusia terdapat tiga tradisi pemikiran Islam yang dominan. *Pertama*, kalam dan filsafat beserta ilmu-ilmunya. *Kedua*, fikih dan ushul fikih. *Ketiga*, tasawuf teoretik. Jika dilihat dari sisi epistemologi, corak pemikiran pada masa itu menunjukan absennya corak pemikiran rasionalis-demonstratif, walau waktu itu, filsafat Ibn Sina telah beredar merata. Namun, kritik al- Ghazali terhadap para filsuf menggugah naluri kritis Ibn Rusyd untuk melakukan sanggahan dan kritik balik terhadap serangan al-Ghazali yang kemudia melahirkan buku *Tahafut at-Tahafut*.[10]

Ibn Rusyd meninggal pada 10 Desember 1198 M/ 9 Shafar 595 H di Marakesh dalam usia 72 tahun (perhitungan Masehi) dan 75 tahun (perhitungan tahun Hijriah).[11] Adapun Karya-karya Ibn Rusyd yang masih dapat dilacak antara lain:

1. *Tahafut al-Tahafut*
2. *Fashl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*
3. *Al-Kasyf 'an Manahij al-Adillat fi 'Aqa'id al-Millah*
4. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*[12]
5. *Mukhtasar al-Mustasyfa fi Usul al-Ghazali*
6. *Risalah al-Kharraj*
7. *Kitab al-Kulliyyah fi al-Tibb*
8. *Daminah li Mas'alah al-'Ilm al-Qadim*
9. *Al-Da'awi*
10. *Makasib al-Mulk wa al-Murbin al-Muharramah*
11. *Durus fi al-Fiqh*
12. *Urjazah fi al-Tibb*

---

[10] Muhammad Abid al-Jabiri, *Al-Turas wa al-Hadatsah: Dirasat wa Munaqasat* (Beirut: al-Markz al-Tsaqafi al-Arobi, 1991), hlm. 203.

[11] T.J De Boer, *Tarikh al-Falsafah fi al-Islam,* terj. Muhammad 'Abd al-Hady Abu Zaidah (Kairo: Mathba' at al-Taklif, 1962), hlm. 257.

[12] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, hlm. 231.

Karya-karya Ibn Rusyd antara lain: *Kitab al-Hayawan* (berisi komentar atas karya dari Aristoteles yang berjudul *de Anima*); *Syarh al-Sama' wa al-'Alam* (berisi komentar atas karya Aristoteles yang berjudul *De Caelo et Mundo*); *al-Kawn wa al-Fasad* (berisi komentar atas karya Aristoteles yang berjudul *De Generatione et Corruptione*); *Talkhis al-Sama' wa al-Tabi'i* (berisi komentar pendek atas karya Aristoteles yang berjudul *Physica*); *Talkhis ma Ba'ad al-Tabi'ah* (berisi komentar pendek atas karya Aristoteles yang berjudul *Metaphysica*); *Syarh Kitab Burhan* (berisi komentar atas karya Aristoteles yang berjudul *Demontration*); *Talkhis Kitab al-Syi'r* (berisi komentar pendek atas karya Aristoteles yang berjudul *Poetica*); *Talkhis Kitab al-Akhlaq li Aristutalis* (berisi komentar pendek atas karya Aristoteles yang berjudul *Ethica Nicomachea*); *Talkhis Madkhal Furfuriyus* (berisi pengantar logika terhadap karya *Porphiry*); *Jawami' Siyasah Aflatun* (berisi komentar terhadap buku Plato yang berjudul *Politeia*).[13]

C. Humanisme Ibn Rusyd

Ibn Rusyd dalam karyanya yang berjudul *Fashl al-Maqal fi ma baina al-Hikmah wa al-Syari'ah* membagi manusia ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, kelompok manusia awam. *Kedua*, kelompok manusia agamawan. *Ketiga*, kelompok manusia jenius (filsuf).[14] Ketiga kelompok tersebut memiliki perannya masing-masing. Dalam hal agama, kelompok pertama tidak diperbolehkan untuk menafsirkan kitab suci al-Qur'an, mereka cukup memahaminya secara tekstual atau lahiriah saja, karena kualitas kecerdasan mereka tidak mengizinkan

[13] Muhammad Iqbal, *Ibn Rusyd dan Averroisme: Sebuah Pemberontakan terhadap Agama*, Cet. I (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), hlm. 26.

[14] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah,* terj. Aksin Wijaya Mansur (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), hlm. 74.

untuk melakukan lebih dari itu. Kelompok kedua diperbolehkan untuk menafsirkan selama mereka mempunyai ilmu dalam bidang tersebut dan mempunyai kelebihan dalam hal agama. Kelompok ketiga (filsuf) yaitu orang-orang yang mempunyai keahlian dalam hal tersebut. Mereka adalah orang-orang yang menganut metode berpikir demonstratif.[15]

فإذاً، الناس على [في الشريعة] على ثلاثة أصناف:

صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهم الخطابيون، الذين هم الجمهور [الغالب]،... وصنف هو من أهل التأويل [الجدلي]،وهؤلاء هم الجدليون،... وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون،...[16]

Adanya perbedaan kelompok manusia, maka diperlukan suatu gagasan yang dapat menyatukan berbagai kelompok tersebut untuk terbentuknya suatu kehidupan yang baik. Jawaban dari persoalan tersebut terdapat di dalam filsafat politik Islam. Pada filsafat politik Islam, politik terbaik adalah dengan menggabungkan semua warga negara sedemikian rupa sehingga memungkinkan mereka mencapai puncak kesejahteraan dan kebahagiaan. Warga negara yang berbeda kualitas akan memperoleh kebahagiaan dengan cara mereka sendiri, sedangkan orang bijak akan memerintah dan yang lain akan mengikuti serta mematuhi segala hukum yang ada. Dengan cara ini diharapkan dapat menghadirkan prestasi atau ke-

---

[15] Metode demonstratif (metode burhani) adalah suatu metode rasional atau logis yang digunakan oleh para filsuf selain empat macam metode demonstratif, dialektis, sofistik, retorika, peotika. Metode demonstratif ini berasal dari filsuf terkenal, yaitu Aristoteles. Lihat *al-Jabiri, Tragedi Intelektual* (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), hlm. 247.

[16] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fima baina al-Hikmah wa as-Syari'ah min al-Isttishal* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972), hlm. 58.

unggulan dalam negara tersebut.[17]

Dalam hal manusia, pemikiran Ibn Rusyd dipengaruhi oleh teori Aristoteles. Sebagai bagian dari alam, manusia terdiri dari dua unsur, yaitu materi dan forma. Jasad adalah materi dan jiwa adalah forma. Materi, menurut Ibn Rusyd, dibagi ke dalam tiga tingkatan. *Pertama*, tingkatan *hayula* (materi pertama); *kedua,* tingkatan *jism* tunggal (empat unsur: api, udara, air dan tanah); dan *ketiga,* tingkatan materi indrawi (*mahsusah*).[18]

Jasad ialah segala hal yang dapat dicapai oleh pancaindra, sedangkan jiwa menurut Ibn Rusyd adalah "kesempurnaan awal bagi *jism* alami yang organis". Jiwa disebut sebagai kesempurnaan awal untuk membedakan dengan kesempurnaan lain yang merupakan pelengkap baginya, seperti yang terdapat pada berbagai perbuatan. Sedangkan disebut organis untuk menunjukkan kepada *jism* yang terdiri dari anggota-anggota.[19]

Seperti halnya Aristoteles dan para filsuf Islam lainnya, Ibn Rusyd tidak banyak memberikan perhatiannya kepada manusia dari segi jasadnya. Bentuk materi (fisik), menurut Ibn Rusyd, tidak pernah dapat dipisahkan dari materi karena bentuk fisik merupakan istilah lain dari bentuk materi, hanya bisa maujud dalam materi. Oleh sebab itu, bentuk-bentuk tersebut bersifat sementara dan berubah-ubah. Mereka tidak kekal sebab mereka tidak memiliki substansi kecuali dalam materi.[20]

---

[17] Oliver Leaman, "Continuity in Islamic Political Philosophy: The Role of Myth," *Bulletin: British Society for Middle Eastern Studies,* Vol. 14, No. 2 (2017), hlm. 152.

[18] Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 167.

[19] *Ibid*., hlm. 170.

[20] M. M Syarif, *History of Muslim Philosophy* (Bandung: Mizan, 1985),

Kedudukan jasad tidak lebih daripada sebagai alat bagi jiwa dalam mencapai maksudnya. Bagi jasad, jiwa merupakan kesempurnaan pertama yang membuatnya dapat hidup dan berfungsi. Dengan begitu, jiwa akan memperoleh kesempurnaan-kesempurnaan lain melalui alat atau anggota badan. Untuk menjelaskan kesempurnaan jiwa tersebut, Ibn Rusyd mengkaji jenis-jenis jiwa yang menurutnya ada lima.[21]

1. Jiwa Nabati (*an-Nafs Nabatiyyah*)

Jiwa nabati merupakan kesempurnaan *jism nabati* dari makanan, tumbuh dan melahirkan sejenis. Jiwa ini terdapat pada tetumbuhan dan hewan serta memiliki tiga daya:

a. Daya makanan. Daya ini berfungsi untuk menjaga *jism* untuk dapat terus terpelihara hidupnya.
b. Daya tumbuh. Daya ini merupakan kesempurnaan bagi daya makan dengan membuat *jism* lebih besar.
c. Daya melahirkan. Daya ini merupakan penyempurnaan bagi daya tumbuh yang tersebut dengan mela-hirkan yang sejenis.

2. Jiwa Perasa (*an-Nafs al-Hassasah*)

Jiwa ini hanya terdapat pada hewan dengan lima dayanya yang disebut pancaindra, yaitu indra menyentuh (*al-lams*), indra perasa dengan lidah (*al-dzauq*), indra mencium, indra melihat, dan indra mendengar.

3. Jiwa Khayal (*an-Nafs al-Mutakhayyilah*)

Jiwa ini merupakan daya yang menahan dalam dirinya apa yang di indrawi setelah ia hilang dari pengamatan. Proses

hlm. 214.

[21] Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, hlm. 170.

ini lebih sempurna ketika indra dalam keadaan pasif, seperti tidur. Pada saat ini, orang dengan mudah dapat mengkhayalkan singa dengan kepala manusia.

4. Jiwa Bepikir (*an-Nafs an-Nathiqah*)

Jiwa ini adalah daya yang mengetahui makna-makna yang abstrak, terlepas dari kaitan materi. Jiwa ini hanya terdapat pada manusia. Dalam jiwa berpikir, pengetahuan itu ada dua sifatnya yaitu, *kulliy* (menyeluruh) dan *juz'iy* (parsial). Daya untuk mengetahui dua sifat pengetahuan itu juga dua, yaitu daya akal (berpikir) untuk mengetahui hal yang bersifat *kulliy* dan daya indra untuk mengetahui yang bersifat parsial.

5. Jiwa Kecenderungan (*an-Nafs an-Nuzu'iyyah*)

Jiwa ini adalah daya yang membuat hewan cenderung disenangi dan menjauhkan diri dari yang menyakiti. Daya ini melekat pada jiwa khayal dan jiwa perasa, dan terdapat pada hewan dan manusia.[22]

Hierarki unsur-unsur itu bertumpu pada tatanan bentuk-bentuk material yang disebutkan di atas. Cara hewan mendapatkan pengetahuan yaitu lewat perasaan dan imajinasi, sedangkan cara manusia mendapatkan pengetahuan yaitu selain lewat dua cara tersebut, lewat akal. Manusia memiliki unsur yang lebih tinggi dibandingkan hewan, yaitu unsur akal untuk berpikir.[23]

Akal itu bersifat teoretis dan praktis. Akal praktis lazim dimiliki oleh semua orang. Lewat akal praktisnya manusia mencintai dan membenci, hidup bermasyarakat dan berteman. Kebajikan adalah hasil akal praktis. Kemaujudan keba-

---

[22] *Ibid*., hlm. 171.

[23] M. M Syarif, *History of Muslim Philosophy*, hlm. 214-215.

jikan tidak lebih dari kemaujudan gambaran, yang dari situ kita menuju tindakan-tindakan yang baik secara benar. Seperti berani pada tempat dan waktunya serta sesuai dengan ukuran yang benar.[24]

Tujuan tertinggi bagi manusia di dunia ini adalah untuk memperoleh kebahagiaan. Dalam hal ini terletak pada kemampuannya berhubungan dengan akal aktif tersebut. Ada dua cara yang dapat ditempuh, cara batin (mistik) dan cara akal (rasionalitas). Dengan cara pertama telah dianjurkan dan ditempuh oleh para ahli tasawuf seperti yang kita lihat pada Imam al-Ghazali dan Ibn Bajjah, sedangkan dengan cara kedua telah dianjurkan oleh al-Farabi dan Ibn Sina. Sedangkan Ibn Rusyd memilih cara yang kedua ini karena lebih sesuai dengan akal dan hukum alam.[25]

Dalam hal kehidupan sosial, al-Farabi, Ibn Sina dan Ibn Bajjah mengatakan bahwa manusia adalah makhluk sosial sehingga ia perlu bekerja sama untuk memenuhi keperluan hidupnya dan mencapai kebahagiaannya. Teori ini telah disebutkan sebelumnya oleh Plato dalam karyanya *Republik* yang kemudian dilanjutkan uraiannya dalam kalangan para filsuf Islam termasuk Ibn Rusyd. Ibn Rusyd telah membahas dalam berbagai karyanya tentang kebahagiaan sebagai tujuan akhir bagi manusia, dan juga mengenai berbagai keutamaan yang harus dimiliki, baik yang bersifat teoretis maupun yang bersifat praktis yang dapat membawa manusia kepada tujuannya itu. Sebagai seorang filsuf yang selalu memberikan nilai tinggi bagi akal, ia mengatakan bahwa tugas agama adalah mengajarkan keutamaan-keutamaan akhlak, sedangkan filsafat bertugas mengajarkan keutamaan teoretis atau ilmiah. Dua

[24] *Ibid*.

[25] Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, hlm. 172.

jenis keutamaan ini diperlukan untuk memperoleh kebahagiaan.[26]

Seperti yang disebut oleh Plato, Ibn Rusyd mengatakan, sebagai makhluk sosial, manusia perlu kepada pemerintah yang didasarkan pada kenyataan. Sedangkan kepala pemerintahan dipegang oleh orang yang telah menghabiskan sebagian umurnya dalam dunia filsafat, di mana ia telah mencapai tingkat tinggi. Pemerintahan Islam dalam awal sejarahnya adalah sangat sesuai dengan teorinya tentang republik utama. Dalam pelaksanaan kekuasaan hendaknya selalu berpijak pada keadilan yang merupakan sendinya yang esensial. Hal ini karena adil itu adalah produk makrifah, sedangkan kezaliman adalah produk kejahilan. Seperti yang telah dikemukakan oleh Ibn Bajjah sebelumnya, Ibn Rusyd mengatakan bahwa dalam negara utama orang tidak lagi memerlukan hakim dan dokter karena segala sesuatu berjalan secara seimbang, tidak berlebih dan tidak pula berkurang. Hal ini karena keutamaan itu sendiri mengandung dalam dirinya keharusan menghormati hak orang dan melakukan kewajiban.[27]

Khusus tentang wanita, Ibn Rusyd sangat membela kedudukannya yang sangat penting dalam negara. Pada hakikatnya wanita tidak berbeda dengan pria pada watak dan daya kekuatan. Jika pun ada, maka itu hanya pada kuantitas daya dan pada beberapa bidang saja. Dan jika dalam kerja, ia di bawah tingkat pria, tetapi ia melebihinya dalam bidang seni, seperti musik. Menurut Ibn Rusyd, masyarakat Islam tidak akan maju selama tidak membebaskan wanita dari berbagai ikatan dan kungkungan yang membelenggu kebebasannya.[28]

---

[26] *Ibid.,* hlm. 174.

[27] *Ibid.,* hlm. 175.

[28] *Ibid.*

Mengenai kebangkitan jasmani di akhirat tersebut Ibn Rusyd menjelaskan bahwa para filsuf tidak menyebutkan masalah kebangkitan jasmani.[29] Semua agama, menurut Ibn Rusyd, mengakui adanya hidup kedua di akhirat meskipun ada perbedaan pendapat mengenai bentuknya.[30] Terkait hal itu Ibn Rusyd berpendapat bahwa dalam surga manusia tidak dalam wujud jasad, dan apa yang diajarkan al-Qur'an tentang surga dan isinya harus dipahami secara metafora. Ahli tafsir Ibnu Abbas mengatakan, bahwa tidak akan dijumpai di akhirat hal-hal yang bersifat keduniaan kecuali nama saja, hidup di akhirat lebih tinggi dibandingkan dari hidup di dunia.[31]

Perihal masalah kebangkitan tubuh, Ibn Rusyd mengatakan sebagian besar filsuf mempercayainya dan menganggapnya sangat penting. Dan semua agama yang ia kenal juga percaya akan hal itu, tetapi mereka hanya berbeda mengenai sifatnya. Pandangan Ibn Rusyd mengenai masalah kebangkitan tubuh berhubungan dengan pandangannya mengenai imortalitas jiwa yang ia identifikasikan dengan intelektualitas aktif, yang merupakan sumber sebenarnya dan ke mana ia kembali. Jadi, menurut Ibn Rusyd, tubuh yang akan kita miliki dalam kehidupan tersebut akan menjadi sesuatu yang serupa dengan tubuh kita sekarang. Namun, apa yang dilahirkan kembali tidak dapat sepenuhnya identik dengan tubuh saat ini. Dengan kata lain, dalam kehidupan tersebut, yang merupakan jenis unggul kehidupan, tubuh memperoleh atributnya yang baru, yang sesuai dengan jenis kehidupan yang

---

[29] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hlm. 53.

[30] Ibn Rusyd, *Tahafut at-Tahafu*t, Tahqiq: Sulaiman Dunia (Kairo: Dar al-Ma'rif, 1964), hlm. 864.

[31] *Ibid.,* hlm. 870.

lebih baru dan lebih tinggi.[32]

Namun demikian, Ibn Rusyd menyadari bahwa bagi orang awam soal kebangkitan itu perlu digambarkan dalam bentuk jasmani dan rohani. Karena kebangkitan jasmani bagi orang awam lebih mendorong mereka untuk berbuat atau amalan yang baik dan menjauhkan dari perbuatan buruk.[33]

D. Penutup

Manusia dalam pandangan Ibn Rusyd, masih dengan corak filsafat klasik, adalah ciptaan yang memiliki komposisi jasmani dan rohani. Menurutnya, jiwa yang berdimensi rohaniah menjadi hakikat manusia itu sendiri. Di samping membicarakan komposisi rohani manusia, pandangan Ibn Rusyd juga berisi tentang perang serta fungsi manusia dalam kehidupan bermasyarakat (bernegara). Dalam menjalankan fungsi individunya, jiwa manusia dilengkapi beberapa potensi. Sedangkan dalam menjalankan fungsi sosialnya, manusia dilengkapi dengan akal. Hal tersebut dapat dilihat ketika Ibn Rusyd membuat klasifikasi manusia menjadi tiga golongan, yang pembagiannya dilakukan berdasar pada potensi nalar dan akal. ❒

---

[32] Imtiyaz Yusuf, "Discussion between al-Ghazali and Ibn Rushd about the Nature of Resurrection," *Islamic Studies*. Vol. 25, No. 2 (1986), hlm. 190.

[33] Ibn Rusyd, *Tahafut at-Tahafut*, hlm. 866.

Daftar Pustaka

al-Jabiri, Muhammad Abid. *Tragedi Intelektual.* Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.

_______. *Al-Turas wa Al-Hadatsah: Dirasat wa Munaqasat.* Beirut: al-Markz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991.

Boer, T.J De. *Tarikh al-Falsafah fi al-Islam*, terj. M. 'Abd al-Hady Abu Zaidah. Kairo: Mathba' at al-Taklif, 1962.

Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Hasan, M. Iqbal. *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002.

Iqbal, Muhammad. *Ibn Rusyd dan Averroisme: Sebuah Pemberontakan terhadap Agama*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004.

Ibn Rusyd. *Tahafut at-Tahafut*, Kairo: Dar al-Ma'rif, 1964.

_______. *Fashl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah,* terj. Aksin Wijaya. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

Leaman, Oliver. "Continuity in Islamic Political Philosophy: The Role of Myth". *Bulletin: British Society for Middle Eastern Studies,* Vol. 14, No. 2, 2017.

Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1985.

Salim, Peter & Yenny Salim. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Kontemporer.* Jakarta: Modern English Press, 1991.

Sholeh, Khudori. *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.

Soedjatmoko. *Humanitarianisme Soedjatmoko Visi: Kemanusiaan Kontemporer.* Yogyakarta: Pilar Humanitika, 2005.

Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat.* Jakarta: Rajawali Press, 1995.

Syari'ati, Ali. *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat.* Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.

Syarif, M.M. *History of Muslim Philosophy.* Bandung: Mizan, 1985.

Yusuf, Imtiyaz. "Discussion Between al-Ghazali and Ibn Rushd about the Nature of Resurrection." *Islamic Studies,* Vol. 25, No. 2, 1986.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.

7

Adam Sebagai *al-Insan al-Kamil* dalam *Fusus al-Hikam* Karya Ibn Arabi

Raha Bistara

A. Pendahuluan

Tasawuf telah memberikan sumbangan yang sangat besar dalam kehidupan spiritual dan khasanah intelektual Islam. Pengaruh tasawuf tidak hanya saja pada golongan elite agama, tetapi menjangkau seluruh lapisan masyarakat dari lapisan paling bawah sampai lapisan paling atas. Tasawuf telah mempengaruhi sikap hidup, moral, dan tingkah laku masyarakat. Ia telah mempengaruhi kesadaran estetik, sastra, filsafat, pandangan hidup, dan paling mutakhir adalah mempengaruhi dunia sains (psikologi).

Banyak tokoh tasawuf yang telah memberikan sumbangan besar kepada peradaban dunia melalui pemikirannya meskipun kadang menuai kontroversi dari kaum ahli fikih, kalangan ahli syariat, atau penganut ajaran esoterik. Itu semua tidak terlepas dari kecenderngan dua aliran yang berbeda antara aliran tasawuf dan aliran syariat. Tokoh-tokoh yang dianggap kontroversial tersebut antara lain Abu Yazid al-Bustami (w. 261 H/ 857 M), Husyan ibn Mansur al-Hallaj (w. 309

H/ 922 M),[1] dan yang tidak kalah populernya adalah Muhyi ad-Din ibn al-'Arabi (w. 638 H/ 1240 M).[2]

Sebagai seorang tokoh sufistik Ibn Arabi lebih mengedepankan aspek-aspek ruhaniah dalam semua karyanya tanpa terkecuali *Fusus al-Hikam*. Kitab ini ditulis semasa Ibn Arabi berkunjung ke dunia Timur Islam pada tahun 589 H/ 1202 M, persisnya ketika ia berkunjung ke Makkah dan menunaikan ibadah haji. Dalam tahun yang sama pula ia menyelesaikan karya monumentalnya, yakni *Futuhat al-Makiyyah,* akibat dua karyanya ini, namanya melambung tinggi di panggung sejarah peradaban Islam.

Kitab *Fusus al-Hikam* (fase-fase ilmu pengetahuan) memuat bagaimana hikmah-hikmah kehidupan yang dimiliki oleh 25 rasul, salah satunya mengenai hikmah Nabi Adam As. Adam adalah prinsip refleksi untuk cermin dan ruh dari bentuk, sementara malaikat hanya kemampuan tertentu dari bentuk itu yang merupakan bentuk kosmos, yang dalam terminologi kaum awam disebut 'Manusia Agung' (*al-Insan al-Kabir*).[3] Dengan arti ini Adam sebagai makhluk yang men-

---

[1] Al-Hallaj adalah tokoh yang benar-benar termasyhur dalam sejarah. Ia dihukum mati pada 922 M dan dikenang sebagai legend. Di beberapa negara muslim Hallaj dianggap sebagai sosok wali yang memiliki karamah yang besar, kadang mabuk cinta kepada Tuhan, dan kadang juga sebagai dukun yang gadungan. Pembicaraan mengenai puisi Islam di Irak, Turki, dan Pakistan selalu menyebut nama Mansur al-Hallaj—dialah yang di atas gantungan meneriakkan kata-kata apokaliptik tentang pengadilan di hari pembalasan: *Ana al-Haq* (Akulah Sang Kebenaran). Lihat Luis Massignon, *al-Hallaj: Sang Sufi Syahid (Hallaj: Mystic and Martyr),* terj. Dewi Candraningrum, Cet. IV (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007), hlm. xix.

[2] Perlu dibedakan adanya kesamaan nama dua tokoh besar dan hidup di kota yang sama. Yang pertama, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn al-Arabi al-Thai al-Tamimi (560 H/1165 M), seorang sufi dan filsuf. Yang kedua, Abu Bakar Muhammad ibn Abdillah ibn Arabi al-Ma'afiri (1076-1148 M), bukan seorang sufi tetapi seorang ahli hadis dan ahli fikih.

[3] Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam* (Lebanon: Beirut Dar al-Kotob al-Ilmiyah,

cirikan sempurna dan menjadi contoh kehidupan di seluruh alam jagat raya, sedangkan malaikat hanya sebagai bagian dari bentuk yang ada pada diri Adam karena malaikat tidak bisa mengetahui segala sesuatu yang melampaui dari dirinya.

Dengan maksud ini, Ibn Arabi mengkonsepsikan manusia sempurna dalam representasi Adam karena Adam sebagai jiwa yang tunggal di mana segala bentuk berasal dari dalam dirinya.[4] Segala sendi kehidupan berasal dari Adam sebagai ciptaan yang paling sempurna dari segala ciptaan-Nya yang lain, karena dalam diri Adam ada sifat-sifat yang mencirikan segala bentuk ciptaan sehingga semua Kosmos tunduk kepada Adam. Maka tidak heran jika Adam dikatakan sebagai manusia sempurna (*al-Insan al-Kamil*) sebagai contoh bagi semua makhluk yang ada di seluruh alam jagat raya ini.

B. Perjalanan Intelektual Ibn Arabi

Ibn Arabi, nama lengkapnya Muhammad bin 'Ali Muhammad bin Ahmad bin 'Abd Allah al-Hatsmi ibn al-'Arabi.[5] Ia lahir di Murcia, Spanyol bagian tenggara pada 17 Ramadhan 560 H/ 28 Juli 1165 M pada masa pemerintahan Ya'kub Yusuf I (1163-1184 M) dari Dinasti Muwahhidun (1121-1269 M). Pada masanya nama Ibn Arabi yang dikenal oleh masyarakat Spanyol ada dua; yang satu ahli sufi dan satunya lagi ahli hadis yang bernama lengkap Abu Bakar Muhammad ibn Abdillah ibn Arabi al-Ma'afiri (1076-1148 M) yang kemudian menjadi hakim di Sevilla.[6]

2009), hlm. 35.

[4] *Ibid.,* hlm. 41.

[5] Ali Mahdi Khan, *Dasar-dasar Filsafat Islam: Pengantar ke Gerbang Pemikiran (The Elements of Islamic Philosophy)*, terj. Subarkah (Bandung: Nuansa, 2004), hlm. 147.

[6] A. Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer*

Ibn Arabi berasal dari keturunan ningrat Arab yang saleh. Ayah dan tiga pamannya dari jalur ibu adalah sosok sufi yang masyhur. Ia sendiri menjadi seorang sufi yang saleh dengan mendapat gelar sebagai *Muhyi al-Din* (penghidup agama) dan *al-Syekh al-Akbar* (Doktor Maximus). Pendidikan Ibn Arabi dimulai di Sevilla, ketika ayahnya menjabat di istana dengan pelajaran yang umum pada saat itu, yakni al-Qur'an, hadis, fikih, teologi, tasawuf, dan filsafat skolastik.[7]

Selama menetap di Sevilla, Ibn Arabi muda sering melakukan kunjungan ke berbagai kota di Spanyol, untuk berguru dan bertukar pikiran dengan para tokoh sufi, ahli hukum, ahli hadis, filsuf, dan para intelektual lainnya. Namun, situasi religio-politis tidak mendukung Ibn Arabi tinggal lama di Spanyol atau Afrika Utara, maka ia pergi ke Makkah (1201 M).[8] Satu ketika di Cordoba, ia bertemu dengan Ibn Rusyd[9] dalam pertemuan yang sangat penting. Dianggap penting, karena dalam pertemuan itu dua kepribadian yang melambangkan dua jalan yang akan diikuti pada masa selanjutnya oleh dunia Kristen dan Islam.[10]

Periode baru dalam kehidupan Ibn Arabi bermula pada tahun 589 H/1202 M ketika ia berziarah ke Timur. Di sini ia

---

(Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2014), hlm. 198.

[7] Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 18.

[8] *Ibid*., hlm. 19.

[9] Ibn Rusyd, nama lengkapnya adalah Abul Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd. Dilahirkan di Kordoba tahun 520 H/ 1126 M di tengah-tengah keluarga yang kaya harta dan ilmu. Ia adalah seorang filsuf Aristotelian dan dianggap sebagai Aristoteles Islam, karena dia satu-satunya filsuf muslim yang sangat menguasai filsafat Aristoteles. Lihat, Ismail asy-Syarafa, *Ensiklopedia Filsafat*, terj. Sofiyyullah Mukhlas (Jakarta: Khalifa, 2005), hlm. 8.

[10] Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi,* Cet. III (New York: Caravan Book, 1993), hlm.92.

mendapatkan ilham untuk menulis karya monumentalnya, *al-Futuhat al-Makkiyah* (Wahyu-wahyu Makkah) dalam 560 jilid dan menulis kitab lainnya, *Fushush al-Hikam* (Faset-faset Ilmu Pengetahuan Ilahi) dan ia memperoleh kemasyhuran tertinggi. Seperti yang dijelaskan oleh penulisnya, kitab *Futuhat* didiktekan oleh Tuhan melalui perantara malaikat pemberi ilham; sedangkan *Fusus*, sebuah kitab dengan 29 bab tentang ilmu kenabian, diilhami oleh nabi.[11]

Atas perjumpaan dengan seorang gadis muda Persia yang sangat pandai, dengan kecantikan dan kesalehan luar biasa, membuat Ibn Arabi jatuh hati kepadanya, dan ia menulis satu kitab yang berjudul *Tarjuman al-Ashwaq*. Kejadian ini juga terjadi ketika Ibn Arabi berada di Makkah, kitab ini ditafsirkan sebagai kitab yang paling anggun dan indah ditulis dalam persajakan Arab Klasik.[12] Pada tahun 601 H/1204 ia ditahbiskan untuk memasuki dunia gaib Ilahi oleh Khidr, yaitu nabi yang mentahbis manusia secara langsung untuk memasuki kehidupan spiritual tanpa harus memasukkan diri ke dalam rantai pentahbisan reguler.[13]

Pada tahun 609 H/ 1211 M, Ibn Arabi bertemu dengan seorang sufi terkenal, Syihab al-Din ‘Umar Suhrawardi—nama yang sama dengan pendiri Iluminasi, yang memang sering terjadi kesalahan sebutan dengannya.[14] Ia juga mengunjungi

---

[11] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam (Mistical Dimension of Islam),* terj. Mitia Muzhar, dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), hlm. 336.

[12] *Ibid.,* hlm. 135.

[13] Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages,* hlm. 96.

[14] Ibn Arabi memiliki hubungan dengan banyak tokoh terkenal pada masanya, di antaranya Suhrawardi dan penyair Persia Awhad al-Din al-Kirmani. Ia bertatap muka secara peronal dengan tokoh-tokoh tersebut dan tokoh lainnya dengan cara lain, seperti Ibn Farid, Sa’d al-Din al-Hammuyah, dan Fakhr al-Din al-Razi, tokoh yang pernah terlibat surat menyurat den-

Aleppo dan ia diterima dengan penuh kehangatan oleh Malik Dhahir, yang generasi sebelumnya menjadi pelindung dan teman Suhrawardi, dan usahanya tidak berhasil mencegah kematiannya.

Pada periode ini Ibn Arabi menyelesaikan karya monumentalnya, *al-Futuhat al-Makkiyah* (Wahyu-wahyu Makkah), yang berisi catatan spiritual selama 30 tahun dalam periode kehidupannya yang penuh berarti. Sang maestro akhirnya meninggal dunia di Damaskus pada 22 Rabi al-Tsani 638 H/ November 1240 M pada usia 78 tahun, dengan meninggalkan tanda yang tidak terhapuskan dari kehidupan spiritual Islam. Ia dimakamkan di Salihiyah, di kaki Gunung Qasiyun, bagian utara Damaskus, sebuah tempat yang dimuliakan dan tempat yang disucikan oleh seluruh nabi.[15]

1. Manusia Sempurna (*al-Insan al-Kamil*)

Sebagai seorang Muhyi ad-Din, Ibn Arabi merupakan tokoh yang pertama kali mengenalkan kalimat *al-Insan al-Kamil* (manusia sempurna) secara teknis,[16] yang kemudian dipopulerkan oleh murid-muridnya, seperti Abdul Karim al-Jili (767-832 H).[17] Namun, di dalam karyanya ia tidak sering

---

gannya. Surat Ibn Arabi kepada al-Razi yang menasihatinya agar meletakkan proses belajar formalnya dan berusaha memperoleh Gnosis.

[15] Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages,* hlm. 96.

[16] A. Jeffery, "Ibn al-Arabi's Shajarat al-Kawn," *Studi Islamica*, 10 (1959), hlm. 51.

[17] Abdul Karim Jilli adalah seorang Sufi besar yang hidup dan mengajar di Baghdad, dan muncul salah satu anggota keluarga Tarekat Qadiriyyah. Dia adalah seorang penulis yang produktif yang telah meninggalkan dua puluh karya mistis dan juga mungkin karya-karya yang lain dan doktrinnya adalah murni dari pengalaman mistisnya sendiri. Karyanya yang fenomenal adalah *al-Insal al-Kamil fi Ma'rifat al-Wakhir wal-Awa'il.* Lihat Margaret Smith, *Mistikus Islam Ujaran-ujaran dan Karyanya (Reading from The*

menyebutkan istilah ini. Di dalam karyanya yang paling berpengaruh dan paling matang, *Fusus al-Hikam,* terma tersebut hanya digunakan sebanyak tujuh kali.

Al-insan al-kamil (manusia sempurna) dinisbatkan sebagai wakil Tuhan yang sebenarnya. Manusia sempurna adalah manusia yang mengaplikasikan Nur Muhammad dalam kehidupannya.[18] Kesempurnaan Insan Kamil terletak pada sendi-sendi dari hakikat Muhammad, dan hakikat Muhammad pada dasarnya merupakan arketipe dari kosmos. Makhluk memperoleh kesejahteraan pada hakikat ini dan mendapatkan rezeki dari wujudnya merupakan dari arketip Adam, yang kesemuanya secara potensial adalah Insan Kamil.

Nur Muhammad itulah yang menempatkan manusia sebagai *insan kamil*. Akan tetapi kendati mereka sama tidak selayaknya posisi mereka sejajar atau sama, maka al-Jili membagi *insan kamil* dalam tiga tingkatan:

a. Tingakatan pertama disebut sebagai *al-bidayah* (pemula) pada tingkat ini *insan kamil* mulai bisa merealisasikan asma dan sifat-sifat Tuhan pada dirinya.
b. Tingat yang kedua *at-tawassuth* pada tingkat ini *insan kamil* sebagai orbit kehalusan sifat kemanusiaan yang terkait dengan realitas kasih Tuhan *al-Haqaiq ar-Rahmaniyah.*[19]

Mystics of Islam), terj. Ribut Wahyudi (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 177.

[18] Cecep Alba, Tasawuf dan Tarekat, Bandung: Rosda Karya, 2014, hlm. 89.

[19] *Al-Haqaiq ar-Rahmaniyah* adalah manifestasi zat Tuhan pada martabat yang ke empat, di mana Tuhan dengan nafas kasih-Nya memberikan wujud bagi *asma* dan sifat-sifat-Nya yaitu berupa fenomena alam semesta. Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Ibn Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1977), hlm. 122.

c. Tingkat ketiga adalah *al-Khitam*, pada tingkat ini insan kamil telah bisa merealisasikan ciri Tuhan secara utuh. Di sisi lain, ia telah mengeatahui gambaran masa depan mengenai aktivitas dunia ini mengenai takdir. Dengan demikian pada fase ini *insan kamil* seing terjadi hal-hal di luar nalar manusia biasa yang luar biasa.[20]

Itu tadi gambaran dari al-Jili mengenai tingkatan *insan kamil*, karena ia menganggap tidak semua *insan kamil* tidak sama derajatnya harus ada tingakatan yang membedakan antara *insan kamil* satu dengan yang lainnya. Al-Jilli juga menambahkan, *insan kamil* merupakan proses tempat beredarnya segala yang wujud dari awal sampai akhir. Ia adalah wujud satu untuk selamanya. Ia dapat muncul dan menampakkan diri dalam berbagai macam. Ia diberi nama dengan nama yang tidak diberikan kepada orang lain.[21]

Sedangkan A.E Afifi menggambarkan *al-insan al-kamil* (manusia sempurna) dari segi metafisika demikian:

> *The metaphysical theory that Man (mankind) is the most perfect embodiment of all God's Attributes, and that in and throught the Perfect Man alone all God's perfections are revealed, is Combined with the category of the "Perfect Man" realise, under certain mystical conditions, their essential unity with the one Reality and that thought such realization their knowledge of themselves and of God is perfect.*[22]

Hal itu menjelaskan bahwa pengetahuan menjadi manusia sempurna didapatkan ketika kita dalam kondisi-kondisi ter-

[20] *Ibid.*, hlm. 123.

[21] Syamsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012), hlm 283.

[22] A.E Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi* (Pakistan: SH Muhamamd Asraf, 1979), hlm. 81.

tentu menyadari kesatuan realitas tunggal dan dengan melalui kesadaran seprti itulah pengetahuan mereka tentang diri mereka sendiri dengan Tuhan, menjadi sempurna. Karena ketika kesadaran itu disadari oleh kita agar lebih bisa cepat memahami kesatuan kita dengan Tuhan dan nampaknya sulit apabila tanpa adanya kesadaran untuk mengetahui kesatuan kita dengan Tuhan.

Maqam paling ideal manusia sempurna adalah kedamaian dan ketenteraman ruhani dari kedalaman yang tidak dapat ditembus.[23] Dia adalah pendiam yang puas dengan pasivitas dengan berpasrah kepada Tuhan dengan apa yang ditetapkan oleh Tuhan. Manusia sempurna adalah manusia yang mempunyai dalam dirinya sendiri kekuatan ruhani yang menakjubkan dan dihiasai dengan makrifat tertinggi akan wujud yang memberikan samudra yang tenang dan sejuk. Demikian itu adalah citra manusia sempurna, dalam bentuk individual yang konkret, manusia sempurna kosmik meliputi semua *asma-asma* dan sifat-sifat Tuhan.

2. Adam Sebagai Manusia Sempurna

Tiga dari tujuh kali frase "manusia sempurna" disebut dalam *Fusus al-Hikam,* merujuk kepada Adam. Memang, tiga kali frase ini ada di dalam bab tentang hikmah Adam. Jadi, bisa disimpulkan bahwa konsep manusia sempurna sangat berkaitan dengan spekulasinya terhadap Adam, yang diciptakan dalam citra Tuhan sebagai wakil-Nya di muka bumi. Sebagai wakil Tuhan tentunya segala makhluk yang ada di jagat raya ini tunduk terhadap dirinya terkecuali Iblis yang tidak patuh atas perintah Tuhan untuk tunduk terhadap Adam.

---

[23] Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudera Makrifat Ibn Arabi (Sufism and Taoisme: A Comparative Study of Key Philosopical Concep)*, terj. Musa Kazmi & Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 339.

Adam adalah bentuk refleksi untuk cermin dan ruh dari bentuk ini, sementara malaikat hanyalah kemampuan tertentu dari bentuk itu yang merupakan bentuk Kosmos yang dalam terminologi orang awam disebut 'Manusia Agung' (*al-Insan al-Kabir*).[24] Dalam kaitannya dengan Adam, malaikat diumpamakan dengan psikis dan fisik dalam formasi manusia, artinya ia tidak bisa mengetahui hal-hal yang bersifat metafisika di luar dirinya sendiri. Namun, walaupun demikian ia tetap menganggap dirinya berada dalam posisi yang paling tinggi berada di tempat bersama Allah dengan keutamaan partisipasinya dalam sintesis Ilahi yang nantinya menyerap semua reseptivitas Kosmos lebih tinggi dan lebih rendah.

Pengetahuan semacam ini tidak dapat dicapai dengan intelek atau dengan pemikiran serasional apapun. Sebab jenis pengetahuan ini diperoleh dengan suatu penyikapan (*kasyf*) Ilahi yang darinya diperoleh asal bentuk-bentuk Kosmos yang menerima arwah.[25] Dengan melhat hal ini ada dua formasi yakni mengenai Manusia dan Khalifah Allah. Adam diangkat sebagai wakil (*khalifah*) di muka bumi. Jika dia bukan manifestasi di dalam citra Dia yang menunjuknya sebagai khalifah atau tidak menjadi khalifah di muka bumi. Jika di dalamnya tidak terdapat sesuatu yang diperlukan oleh subjek-subjek tersebut, maka Dia memberi segala sesuatu yang dibutuhkannya karena ia menjadi khalifah bukan karena mereka. Maka dari itu, kekhalifahan hanya cocok bagi manusia sempurna.[26]

Dengan demikian, dia disebut sebagai khalifah, karena dengannya Allah memelihara ciptaannya, sebagaimana tanda itu memelihara harta benda raja. Sepanjang ada tanda raja itu,

---

[24] Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, hlm. 35.

[25] *Ibid.*, hlm. 36.

[26] Masataka Takeshita, *Manusia Sempurna Menurut Konsep Ibn Arabi,* terj. Moh Hefni (Yogyakarta: Pustaka Pelajara 2005, hlm. 71-72.

maka tidak satupun yang akan berani membukanya kecuali dengan izinya. Tanda itu menjadi pengawas dalam tanggung jawab kerajaannya. Meskipun demikian, kosmos dipelihara sepanjang Manusia Sempurna masih ada di dalamnya.[27] Ketika di dalam kosmos tidak terdapat Manusia Sempurna lagi, maka tidak ada lagi tanggung jawab yang harus dipikul olehnya dan segala semua realitas akan hilang dan sirna. Maka masing-masing bagian akan bergabung kembali dengan bagian yang lain, setelah seluruhnya ditransfer ke tempat terakhir, di mana manusia sempurna akan menjadi tanda untuk selamanya.

Semua nama yang membentuk Citra Tuhan termanifestasikan dalam citra manusia sehingga informasi ini menempati tinggkat yang tertinggi karena menggabungkan semua eksistensi. Alasan inilah Allah menegaskan argumen konklusifnya agar para malaikat tunduk terhadap Adam. Sebab pada dasarnya malaikat tidak mengetahui pembentukan wakil Allah. Para malaikat juga tidak mendapatkan kelengkapan Adam dan juga tidak mengetahui Asma Ilahi, sebab itu asing bagi mereka, dan mereka juga tidak mengetahui jika Allah mempunyai asma-asma itu juga dengan nama mereka tidak bisa mengagungkan-Nya dan menyucikan-Nya terhadap Adam.[28]

Kondisi dan keterbatasan mereka adalah suatu eksistensi mereka sendiri terhadap realitas yang mereka katakan dengan sendirinya tanpa mereka sadari bahwa mereka telah mengatakan hal demikian, karena faktanya bahwa perkembangan mereka sendiri yang menjadi keterbatasan mereka atas pengetahuannya terhadap Asma Allah. Jika mereka mengetahui diri-diri esensial mereka sendiri, mereka semestinya mengetahui keterbatasan mereka, dan jika demikian adanya mereka berati terserap oleh pengungkapan mereka yang salah.

---

[27] Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, hlm. 37.

[28] *Ibid.*

وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة تقف عليها، فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه.[29]

Keistimewaan Adam bisa mengetahui *Asma Ilahi* dengan baik dan sempurna sekaligus memuliakan-Nya sebagaimana sifat *makhluk* kepada sang *Khaliq* sedangkan malaikat yang ditetapkan sebagai makhluk yang suci tidak bisa melakukan itu. Keunggulan Adam yang menyebabkan ia diangkat menjadi khalifah di sini, bukan karena kesalehannya, tetapi karena dirinya dapat memanifestasikan sifat-sifat Tuhan dan *Asma*-Nya.[30] Diakui bahwa malaikat menyandang gelar yang tidak berdosa tetapi ia tidak dapat menyandang gelar Khalifah yang disematkan kepada Adam karena dirinya tidak mampu menerima *tajalli Ilahi* secara sempurna, ia hanya mampu memanifestasikan salah sifat dasar Tuhan saja yakni berupa *jamal* atau *jalal* saja, sedangkan Adam bisa memanifestasikan dua-duanya.

Allah menguraikan persoalan ini kepada kita sehingga kita dapat memikirkannya dan belajar darinya dengan sikap yang tepat terhadap-Nya dan agar kita tidak memamerkan sedikit wawasan yang mungkin kita sadari. Atas kejadian ini kita juga belajar tentang etika. Didikan yang diajarkan Tuhan menyadarkan kita tentang keberadaban agar menjadi hamba yang beradab terhadap siapa saja. Sebagai keturunan Adam, kita juga semestinya menerapkan *asma-asma* Tuhan dalam kehidupan kita karena kita trah dari Manusia Sempurna bukan trah malaikat ataupun trah dari iblis. Setidaknya kita memberikan contoh yang baik terhadap sesama kalau kita tidak mampu menjalankan *asma-asma* Tuhan.

---

[29] *Ibid*.

[30] Akilah Mahmud, "Insan Kamil Perspektif Ibn Arabi," *Sulesana*, Vol. 9 (2014), hlm. 40.

Semua manusia sebagai anak-anak Adam, memanifestasikan bentuk Allah. Namun, sebagian manusia memanifestasikan dalam aktualitasnya yang sempurna, harmoni, dan ekuilibrium atau keseimbangan yang penuh. Walhasil, mereka yang membawa manifestasi penuh maka akan lebih dekat dengan Allah dan sebaliknya bagi sebagian manusia tidak sanggup mencapai manifestasi Allah maka mereka tergabung dengan hewan dan makhluk-makhluk non-manusia lainnya yang meruapakan refleksi parsial Allah.[31]

Iblis yang tidak mau tunduk terhadap Adam sudah barang tentu mempunyai sifat-sifat yang tidak baik (*mazmumah*). Karena penciptaan Kosmos sudah barang tentu memuat dua unsur yakni yang bersifat kasar dan yang bersifat halus. Iblis tercipta dari suatu Kosmos yang bersifat kasar sedangkan ada bagian lain yang menyempurnakan suatu penciptaan yakni berupa Realitas. Ibarat tangan Tuhan antara Kosmos dan Realitas adalah dua tangan yang menciptakan suatu bentuk yang sempurna sedangkan iblis hanya dibuat dengan melalui satu tangan saja sedangkan Adam, terbentuk dari dua polaritas ini antara tangan kanan dan kiri, antara Kosmos dan Realitas.[32]

Karena iblis hanya bagian dari Kosmos maka barang tentu ia tidak bisa mengemban amanah yang harus dikerjakan oleh Khalifah, dia tida memanifestasikan diri-Nya yang direpresentasikan, dia bukan wakil-Nya dan dia tidak terdiri dari tanggung jawab independen yang diperlukan dan dia tidak mampu memenuhi semua kebutuhan ini. Dia tidak akan menjadi wakil, singkat kata wakil (khalifah) adalah Manusia Sempurna bukan malaikat lebih-lebih iblis.

---

[31] Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thaougt* (New York: State University of New York Press, 1992), hlm. 42

[32] Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, hlm. 40.

وقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أعني صورته الظاهرة
وقد علمت نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحق الخلق
وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة
فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني.[33]

Allah menyusun Adam dengan penuh kehatian-hatian. Dalam bentuk lahiriah Dia susun dengan realitas-realitas dan bentuk-bentuk kosmik, sementara bentuk batiniah, Dia susun untuk menyesuaikan dengan bentuk Diri-Nya sendiri.[34] Jadi, untuk membedakan antara dua bentuk Dia mengatakannya dalam suatu Hadis Qudsi, "Aku adalah pendengaran dan penglihatannya" ini adalah dua bentuk yang bisa dipahami dan yang tidak bisa dipahami. Demikian juga Dia implisit dalam wujud kosmik, sesuai dengan realitas esensial yang termanifestasikan dalam wujud yang membutuhkannya dengan menjadikannya sebgai wujud yang dipahami sehingga wujud lain tidak memperoleh sintesis ini.

C. Simpulan

Ibn Arabi menceritakan banyak bagaimana Adam menjadi *al-Insan al-Kamil* yang mengemban amanah begitu berat sebagai khalifah sebab ditugaskan untuk menyebarkan kebaikan kepada kaumnya dan makhluk seluruh alam raya. Adam dengan ketetapan Tuhan menjadi khalifah yang memiliki *asma* dan sifat-sifat yang ada pada diri Tuhan. *Asma* dan sifat-sifat Tuhan adalah ciri *al-Insan al-kamil* sebagai manusia pilihan.

Adam sebagai *al-insan al-kamil* (manusia sempurna) berbeda dengan ciptaannya yang lain karena Adam mempunyai

[33] *Ibid.*, hlm. 40.

[34] *Ibid.*

kelengkapan dan kepaduan antara Kosmos dan Realitas-Nya. Hanya Adam yang dapat memiliki keduanya dan tidak ada selain Adam. Bahkan anak cucu Adam yang dapat memakai keduanya atau paling tidak bisa menggunakan sifat-sifat dan *asma* Tuhan sudah termasuk dalam golongan pilihan Tuhan. Sedangkan anak cucu Adam yang tidak dapat menggunakan satu di antara keduanya, mirip seperti ciptaan Tuhan yang lain seperti iblis dan non-manusia. ❑

Daftar Pustaka

Alba, Cecep. *Tasawuf dan Tarekat.* Bandung: Rosda Karya, 2014.

Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Ibn Arabi oleh al-Jili*. Jakarta: Paramadina, 1977.

Ibn Arabi. *Fusus al-Hikam.* Lebanon: Beirut Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2009.

asy-Syarafa, Ismail. *Ensiklopedia Filsafat,* terj. Sofiyyullah Mukhlas. Jakarta: Khalifa, 2005.

Noer, Kautsar Azhari. *Ibn al-Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Afifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi.* Pakistan: SH Muhamamd Asraf, 1979.

Nasr, Sayyed Hossein. *Three Muslim Sages; Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi.* New York: Caravan Book, Third Printing 1993.

Izutsu, Toshihiko. *Sufisme Samudra Makrifat Ibn Arabi (Sufism and Taoisme: A Comparative Study of Key Philosopical Concep)*, terj Musa Kazmi dan Arif Mulyadi. Bandung; Mizan, 2015.

Jeffery, A. “Ibn al-Arabi’s Shajarat al-Kawn.” *Studi Islamica*, 10, 1959.

Sholeh, A. Khudori. *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer.* Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2014.

Mahmud, Akilah. “Insan Kamil: Perspektif Ibn Arabi.” *Sulesana*, Vol. 9, 2014.

Massignon, Luis. *Al-Hallaj: Sang Sufi Syahid (Hallaj: Mystic and Martyr),* terj. Dewi Candraningrum. Cet. IV. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007.

Amin, Syamsul Munir. *Ilmu Tasawuf.* Jakarta: Amzah, 2012.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thaougt.* New York: State University of New York Press, 1992.

Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam (Mistical Dimension of Islam),* terj. Mitia Muzhar, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.

Smith, Margaret. *Mistikus Islam Ujaran-ujaran dan Karyanya (Reading from the Mystics of Islam)*, terj. Ribut Wahyudi. Surabaya: Risalah Gusti, 2003.

Takeshita, Masataka. *Manusia Sempurna Menurut Konsep Ibn Arabi (Ibn ‘Arabi’s Theory of Perfect Man and its Place in Islamic History)*, terj. Moh Hefni. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

BAB III

Humanisme dalam Diskursus Filsafat Islam Pertengahan

1
Syair-Syair Humanistik Maulana Jalaluddin Rumi

Nyayu Siti Zahrah

A. Pendahuluan

Manusia pada hakikatnya terdiri dari jiwa dan badan, roh dan materi, kerohanian dan kejasmanian, spiritualitas dan materialitas.[1] Yang keduanya harus berjalan beriringan, dalam bersikap tubuh kita sebaiknya mengandalkan kerohanian dan jiwa kemanusiaan kita agar muncul sikap yang humanis. Manusia juga merupakan makhluk sosial yang saling membutuhkan satu sama lain, maka manusia harus memiliki jiwa kemanusiaan yang hakiki. Yakni saling menghargai harkat dan martabat semua manusia bagaimanapun kondisinya.

Pada sekitar abad ke-7 H, terjadi kemajuan ilmu kalam (teologi) dan filsafat yang mengedepankan logika; ajaran agama sering menjadi objek perdebatan dan kekuatan logika digunakan untuk menjatuhkan lawan dan kawan. Rasa persaudaraan, persahabatan, dan kemanusiaan kian memudar. Pada abad ini juga terjadi perang yang membuat manusia kehilangan harapan hidup. Manusia tidak lagi merasa bahwa mereka merupakan makhluk Tuhan yang berani menghadapi tantangan.[2]

---

[1] Zulhelmi, *Filsafat Manusia* (Palembang: Noer Fikri, 2015), hlm 5.

[2] Abul Hasan al-Nadwi, *Jalaluddin Rumi Sufi Penyair Terbesar* (Jakarta:

Fenomena di atas menggugah seorang sufi yang sekaligus sastrawan terkemuka untuk mencari solusi atas hal tersebut. Ialah Jalaluddin Rumi, seorang sufi dan penyair besar yang karya-karyanya penuh makna, dan menarik perhatian untuk dikaji. Hal ini karena sebagian besar karya Rumi adalah sastra Persia, syair-syair yang mempunyai kekuatan dan pengaruh yang lebih kuat daripada karya ilmiah seperti tesis dan disertasi yang ditulis dengan tata bahasa yang ketat dan gaya yang formal. Selain itu, Rumi juga seorang sufi besar yang diakui baik oleh para pemikir muslim maupun pemikir Barat. Hal ini terbukti dengan adanya pengaruh karya-karya Rumi pada para pemikir di era selanjutnya.[3]

Rumi juga tergugah memberikan pedoman-pedoman bagi manusia melalui karya sastra indah yang bermakna, dalam menjalani hidupnya sebagai manusia yang mempunyai jiwa kemanusiaan dengan menebar cinta dan menghargai harkat martabat manusia. Melalui syair-syairnya, Rumi mengespresikan cinta kepada sesama manusia dan rasa kemanusiaan dengan memberikan makna dan pesan yang tersirat dalam setiap baitnya. Oleh karena itu, pemikiran-pemikiran Rumi perlu untuk dikaji untuk dapat dijadikan pedoman dalam bersikap sebagai manusia dalam kehidupan sehari-hari.

B. Hubungan Humanisme dan Karya Sastra

Humanisme merupakan fase awal dari modernisme.[4] Humanisme memiliki arti sebuah pemikiran filsafat yang

---

Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 58-59.

[3] Ali Masrur, "Maulana Jalaluddin Rumi: Telaah atas Keindahan Syair dan Ajaran Tasawufnya," *Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya,* Vol. 37, No. 1 (Januari-Juni 2014), hlm. 41.

[4] Faruk, *Metode Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 62.

mengedepankan nilai dan kedudukan manusia serta menjadikannya sebagai kriteria dalam segala hal.[5] Humanisme lahir sebagai anak Renaisans. Humanisme secara sederhana dapat dipahami sebagai upaya peneguhan sisi kemanusiaan. Humanisme sebagai paradigma pemikiran yang memperjuangkan kehormatan, harkat dan martabat, kebudayaan dan peradaban bangsa.[6]

Sastra merupakan suatu karya seni yang terangkat melalui sebuah proses kreatif seorang pengarang. Di mana kreativitas pengarang akan menentukan kualitas karyanya, bagaimana ia memilih kata, permasalahan dan fenomena-fenomena sosial-politik dan kebudayaan.[7] Umumnya sastra berupa teks rekaan baik puisi maupun prosa yang dinilai tergantung pada kedalaman pikiran dan ekspresi jiwa.[8]

Di dalam sebuah buku yang berjudul *Metode Pengajaran Sastra,* Rahmanto mengungkapkan bahwa sastra tidak menyuguhkan ilmu pengetahuan dalam bentuk jadi seperti halnya ilmu kimia atau sejarah. Namun, sastra terkait erat dengan seluruh aspek manusia dan alam. Setiap karya sastra kerap menyajikan banyak hal yang jika dihayati benar-benar akan semakin menambah pengetahuan bagi orang yang menghayati.[9] Jadi, sastra memang memiliki kaitan erat dengan aspek manusia termasuk humanisme. Bahkan menurut Goldmann,

---

[5] "Humanism." *http://id.m.wikipedia.org.* Diakses pada 11 November 2019, pukul 10:31 WIB.

[6] Zulhelmi, "Tan Malaka dan Nilai-Nilai Humanisme: Suatu Tinjauan Aksiologi," *Jurnal Ilmu Agama UIN Raden Fatah*, Vol. 15, No. 2 (2014), hlm. 3-4.

[7] Nyoman Yasa, *Teori Sastra dan Penerapannya* (Bandung: Karya Putra Darwati, 2012), hlm. 8.

[8] Antilan Purba, *Sastra Indonesia Kontemporer* (Yogyakarta: Garaha Ilmu, 2012), hlm 2.

[9] Antilan Purba, *Sastra Indonesia Kontemporer*, hlm. 3.

karya sastra adalah struktur yang berarti. Maksudnya, penciptaan karya sastra adalah untuk mengembangkan hubungan manusia dengan dunia.[10]

Abad ke-15 merupakan gerbang awal bagi hubungan humanisme dan puisi. Hal ini memiliki pengaruh bagi studi humanitas pada era Renaisans, kondisi tersebut disebabkan para pakar humanis di sekolah menengah melanjutkan studi profesional mereka di universitas. Hal ini akhirnya menghasilkan karya-karya falsafi dengan gaya yang lebih humanis. Pengaruh studi humanitas era Renaisans semakin berkembang luas hingga dalam studi sains. Kondisi demikian disebabkan banyak pakar yang melanjutkan studi ke universitas, ke jenjang yang lebih tinggi, dan studi humanistik menjadi semakin populer. Kemudian para humanis juga menyadari bahwa agar lebih mendalam studi filsafat perlu ditambah ke dalam studi humanitas. Oleh sebab itu, banyak pakar yang menghasilkan karya sastra bercorak humanis seperti Nicolaus Cusanus, Pico Della Mirandola, dan lain-lain.[11]

Pada abad ke-16 terjadi kritik sastra humanis yang merupakan bagian dari formasi diskursif berusaha membebaskan manusia dari belenggu sistem filsafat dan sosio-kultural abad pertengahan yang menempatkan manusia dalam posisi yang hina dan tidak berdaya. Karena itu, perjuangan kritik sastra ini ialah menemukan kembali manusia sebagai makhluk yang bermartabat, sebagai subjek yang mandiri dan sekaligus sebagai kekuatan yang formatif-determinatif terhadap lingkungan sekitarnya, baik lingkungan alamiah maupun manusiawinya.[12]

---

[10] Faruk, *Metode Penelitian Sastra*, hlm. 90.

[11] Ganang Dwi Kartika, "Humanisme dalam Konteks Filsafat," *Jurnal Penelitian Humaniora*; https://ganangdekartz.wordpress.com/category/karya-ilmiah, diakses pada 10 November 2019; pukul 10.08 WIB.

[12] Faruk, *Metode Penelitian Sastra*, hlm. 62.

C. Nilai Humanisme dalam Karya Sastra Maulana Jalaluddin Rumi

Jalaluddin Rumi, seorang tokoh tasawuf dan penyair sufi Persia terbesar sepanjang sejarah, bernama lengkap Jalaluddin Muhammad bin Husyain al-Khatibi al-Bahri. Nama Rumi dikenakan sebagai julukan karena ia menghabiskan sebagian besar hidupnya di Konis, Turki, yang pada waktu itu termasuk wilayah kekaisaran Byzantium disebut Romawi Timur. Rumi lahir pada 6 Rabi'ul Awal 604 H atau 30 September 1207 M) di Baikh, Afganistan sekarang. Rumi wafat pada 5 Jumadil Akhir tahun 672 H bertepatan dengan 16 Desember 1273 di Konia.[13]

Rumi mengungkapkan gagasannya dalam bentuk puisi, prosa puisi, khotbah dan dialog, karyanya sangat melimpah dan yang masyhur ialah *Diwan as-Shamsi at-Tabriz* (sajak-sajak puisi kepada Shamsi Tabriz), *Matsnawi Ma'nawi* (prosa lirik tentang makna-makna), *Ruba'iyat* (kumpulan sajak empat baris), *Fihi maa Fihi* (di dalam ada seperti yang di dalam), *Makatib* (kumpulan surat-surat Rumi kepada para sahabatnya), dan *Majalis Sab'ah* (himpunan khotbah Rumi di masjid-masjid dan *halaqah* keagamaan).[14]

Rumi mempunyai banyak sekali karya sastra berupa syair dan puisi, baik yang mengandung unsur *mahabbah* maupun mistis. Dari sekian banyak karya sastra Rumi, ada juga yang mengandung unsur kemanusiaan. Berikut ini adalah bentuk-bentuk syair atau puisi Rumi yang mengandung unsur humanisme antara lain:

---

[13] Bachruddin Rifa'i & Hasan Mud'is, *Filsafat Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia 2010), hlm. 105.

[14] *Ibid.*, hlm. 106.

1. Ontologi Manusia

Ontologi merupakan objek kajian filsafat yang mengkaji tentang keberadaan. Maka yang dimaksud dengan ontologi manusia di sini, yaitu mengkaji hakikat keberadaan manusia melalui karya sastra seorang Sufi yang bernama Jalaluddin Rumi yang berupa syair-syair sehingga bisa diketahui mengenai hakikat manusia yang sesungguhnya melalui pendekatan sastra yang dimaknai dengan unsur-unsur filosofis yang terkandung di dalamnya.

Selain itu, untuk menilai ontologi manusia perlu diketahui terlebih dahulu bahwa hakikat manusia adalah hewan yang berpikir, maka manusia akan dianggap ada apabila ia menggunakan otaknya untuk berpikir, hal ini sejalan dengan semboyan Rene Descartes "*Cogito ergo sum*" yang berarti aku berpikir maka aku ada. Hal ini juga sejalan dengan ungkapan kata dari Rumi berikut ini:

على الإنسان أن ينزه تلك السنة الميزة له عن الأغراض والغابات،
وأن يطلب الصاحب فيأمر الدين والذين هم معرفة الصاحب، ولكن
إذا أمضي الإنسان عمره في صحبة أولئك الذين يفتقرون إلى التمييز،
فإن اله التمييز لديه تضع فيكون عاجزا عن معرفة صاحب الذين مذا.[15]

Manusia juga ingin mencari hakikat dirinya, siapa dirinya, begitulah yang diungkap manusia yang terlukis di dalam syair indah karya Rumi berikut ini:

من انا

أيها المسلمون ما التدبير، وأنا نفسي لا أعرف نفسي،
فلا أنا مسيحيٌّ، ولا أنا يهوديٌّ، ولا أنا مجوسيٌّ ولا أنا مسلمٌ،

[15] Jalaluddin Rumi, *Fihi ma Fihi* (Damaskus: Darul Fikri, 2001), hlm. 36.

ولا أنا شرقيٌ ولا أنا غربيٌ، ولا أنا بريٌّ ولا أنا بحريٌّ،

ولا أنا من عناصرِ الأرضِ والطبيعةِ، ولا أنا من الأفلاك والسموات،

ولا أنا من التراب ولا أنا من الماء، ولا أنا من الهواءِ ولا أنا انارِ،

ولا أنا منالعرشِ، ولا أنامن الفرشِ، ولا أنا من الكون، ولا أنامن المكان!

ولا أنا من الهند، ولا أنا من الصين، ولا أنا من البلغار!

ولا أنا من أهل الدنيا، ولا أنا من أهل العقبى!

ولا أنا من أهل الجنة، ولا أنا من أهل النار!

ولا أنا من نسل آدم، ولا أنا من نسل حواء!

ولا أنا من أهل الفردوس، ولا أنا من أهل جنة الرضوان!

وإنما مكاني حيث لابرهان!

فلا هو الجسد ولا روح، لأنتي أنا في الحقيقة من روح

الروح الحبيب.[16]

Siapakah aku?

Wahai muslim, apa yang sebenarnya terjadi? Akupun tak tahu siapa diriku ini

Aku bukan kristiani, yahudi, majusi dan bukan pula muslim

Aku bukan dari timur, barat, bukan dari darat maupun laut

Aku bukan dari tanah maupun planet-planet lainnya

Aku bukan dari debu, air, udara maupun api

Aku bukan dari 'Arasy, bukan dari hamparan dunia dan bukan pula dari ruang manapun

Aku bukan dari India, Cina maupun Bulgaria

Aku bukan dari alam duniawi maupun ukhrawi

[16] Zamzam Afandi, "Nilai-Nilai Kemanusiaan dalam Puisi Sufistik al-Rumi," *Analisis*, Vol. 16, No. 2 (2016), hlm. 141-142.

Aku bukan dari surga maupun dari neraka
Aku bukan anak cucu Adam dan Hawa
Ruangku ada pada yang tak beruang
Buktiku ada pada yang perlu bukti
Aku bukan tubuh, bukan pula ruh
Karna sejatinya aku adalah ruh
Dari Ruh yang terkasih.[17]

Derajat manusia ialah sama, mereka harus saling menghormati satu sama lain dan tidak boleh saling merendahkan. Prinsip-prinsip yang terdapat dalam al-Qur'an tentang kejujuran, keadilan dan solidaritas kemanusiaan menimbulkan kewajiban bagi setiap anggota masyarakat Islam, menimbulkan suatu iklim hormat menghormati dan jaga menjaga yang timbal balik, yang merupakan praktik peradaban yang berdasarkan keagamaan.[18] Tidak perlu ada yang disombongkan di dunia ini karena semua manusia derajatnya sama dan setinggi apapun kelebihannya, sekaya apapun hartanya, atau sebagus apapun rupanya, pada hakikatnya semua manusia pasti akan mati. Sebagaimana syair Jalaluddin Rumi berikut ini:

Pendakian Rohani

Aku mati sebagai mineral dan menjadi sebuah tanaman
Aku mati sebagai tanaman dan muncul sebagai hewan
Aku mati sebagai hewan dan aku adalah Manusia
Mengapa aku harus takut? bila pula aku berkurang karena mati
Namun sekali lagi aku akan mati sebagai manusia yang membubung

[17] *Ibid.*

[18] Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 108.

Dengan restu para malaikat tapi bahkan dari kemalaikatan
Aku akan lewat terus semua kecuali Tuhan akan binasa
Bila aku telah mengorbankan jiwa malaikatku
Oh biarlah aku tak berada, karena tak berada
Memaklumkan dalam nada-nada, kepadanya kami akan kembali.[19]

Bahkan Rumi berpendapat bahwa betapa kecilnya manusia itu. dengan syair berikut ini :

بس به صورت عالم اصغر توءي
بس به معني عالم اكبر توءي

(Oleh karena itu) dalam bentuk lahir engkau adalah mikrokosmos
Dalam makna batin engkau adalah makrokosmos.[20]

2. Manusia dan Sosialitasnya

a. Manusia Harus Memiliki Rasa Cinta kepada Sesama Manusia

Perasaan benci akan menimbulkan sikap marah, kasar, cuek, angkuh bahkan dingin kepada orang di sekitarnya. Jadi, perasaan tersebut tidak baik didiamkan bernaung dalam diri kita. Maka dari itu dibutuhkan yang namanya perasaan cinta, rasa cinta dan kasih sayang yang dimiliki manusia akan melahirkan sikap harmonis kepada sesama manusia, karna perasaan cinta merupakan modal awal dalam mewujudkan hubungan yang harmonis, perasaan cinta juga dapat merubah segalanya menjadi lebih baik. Hal ini sejalan dengan syair Rumi berikut:

---

[19] Ali Masrur, "Maulana Jalaluddin Rumi," hlm. 50.

[20] Sayyed Hosein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Sutejo (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 156.

هكذا يكون للجانب الجسماني المادي تلك القرة التي يحول فيها العشق الإنسان إلى حال لا يرى فيها نفسه منفصلا عن المحبوب حواس تهميعا تستغرق فيه، من بصر وسمع وشمو غير ذلك .ولا يطلب عضو البتة حظآ اخر منفصلا، بل يرى كل عضو الأعضاء مجتمعة ويجعلها حاضرة .ولو أن عضوا من هذه الأعضاء التي أتينا على ذكره ان الحظ هالتاموأدي وظيفته كاملة لاستغرقت الأعضاء الأخرى كلها في تجربته، ولما طلبت حظا أخر. أما طلب الحين حظا أخر منفصلا فدليل على أن هذا العضو لما يأخذ حظه الحقيقي والتام. اخذ حظا نائصا ومن ثم لم يستغرق في ذلك الحظ، هنا كحس اخر ينشد حظه، كلحس منها منفردا ينشد حظا.[21]

Syair tentang cinta juga tertuang dalam karya Rumi yang artinya berikut ini:

Cinta

Karena cinta duri menjadi mawar
Karena cinta cuka menjelma menjadi anggur segar
Karena cinta keuntungan menjadi mahkota penawar
Karena cinta kemalangan menjelma keberuntungan
Karena cinta rumah penjara tampak bagaikan kedai mawar
Karena cinta tumpukan debu kelihatan seperti teman
Karena cinta api yang berkobar-kobar jadi cahaya yang menyenangkan
Karena cinta syaitan berubah menjadi bidadari
Karena cinta batu yang keras menjadi lembut bagai mentega
Karena cinta duka menjadi riang gembira
Karena cinta hantu berubah jadi malaikat

[21] Jalaluddin Rumi, *Fihi ma Fihi*, hlm. 83.

Karena cinta singa tak menakutkan seperti tikus
Karena cinta sakit jadi sehat
Karena cinta amarah menjadi keramah-ramahan.[22]

Syair di atas menjelaskan bahwa manusia harus memiliki rasa cinta kepada sesama manusia, sebab dengan demikian kita akan memilki rasa toleransi antar-sesama manusia dan memaafkan segala kekurangan sesama manusia serta dengan rasa cinta itu kekuranganpun akan tertutupi oleh rasa cinta tersebut, karena jika tercipta sikap cinta maka akan terjadi keharmonisan hubungan antar-manusia. ibarat kata "*Karena cinta duri menjadi mawar"* yang bermakna sesuatu yang menyakitkan akan berubah menjadi keindahan jika dibaluti rasa cinta. Kata *"Karena cinta kemalangan menjelma keberuntungan"* yang bermakna kesusahan, keterpurukan, ketakutan, kerugian dan kesedihan akan tertutupi menjadi rasa bahagia apabila dibaluti rasa cinta.

Kekuatan rasa cinta landasan utama yang dibutuhkan oleh manusia untuk mewujudkan hubungan yang baik sesama manusia, karena segala kelemahan dan kekurangan manusia akan tertutupi oleh kekuatan rasa cinta tersebut. Contohnya, apabila teman kita memiliki kekurangan berupa kurang berkecukupan dalam hal ekonomi kehidupan; apabila sikap kita sudah dilandasi atas rasa cinta kepada manusia, maka kekuatan cinta tersebut akan berfungsi dan menunjukan eksistensi adanya cinta dalam dirimu sehingga akan timbul sikap kasih sayang, menolong, membantu, dan memberi solusi, bukan mencemooh, mengejek, dan menghina. Syair yang berhubungan dengan kekuatan rasa cinta kepada sesama manusia sebagai berikut:

---

[22] Abdul Hadi, *Sastra Sufi: Sebuah Antologi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), hlm. 107.

Lewat cintalah semua yang pahir akan menjadi manis
Lewat cintalah semua yang tembaga akan jadi emas
Lewat cintalah semua endapan akan jadi anggur murni
Lewat cintalah semua kesedihan akan jadi obat
Lewat cintalah si mati akan jadi hidup
Lewat cintalah raja jadi budak.[23]

Rumi menyebutkan bahwa yang pertama diciptakan Tuhan adalah cinta, dari sinilah rumi menganggap cinta sebagai kekuatan kreatif paling dasar yang menyusup ke dalam setiap makhluk dan menghidupkan mereka. Cinta pula yang bertanggung jawab menjalankan evolusi alam dari materi anorganik yang berstatus rendah menuju level yang paling tinggi pada diri manusia. Menurut Rumi, cinta adalah penyebab gerakan dalam dunia materi.[24]

Cinta merupakan keinginan yang kuat untuk mencapai sesuatu, untuk menjelmakan diri. Bahkan Rumi menyamakan cinta dengan pengetahuan intuitif. Cinta adalah penggerak kehidupan dan perputaran alam semesta. Cinta yang sejati dan mendalam dapat membawa seseorang mengenal hakikat sesuatu secara mendalam yaitu hakikat kehidupan yang tersembunyi di balik bentuk-bentuk formal kehidupan sebab cinta dapat membawa kepada kebenaran tertinggi.[25]

Rumi juga mengemukakan kata-kata di dalam syairnya yang mengajarkan sikap kasih sayang kepada sesama manusia yaitu:

---

[23] Maulana Marsudi, "Tasawuf Jalaluddin ar-Rumi Perspektif Annemarie Schimmel," *Jurnal al-Hikmah,* Vol. 3, No. 1 (Januari 2017), hlm. 67.

[24] *Ibid.,* hlm. 65.

[25] Rizqa Ahmadi, "Jejak Sang Penyair Persia: Corak Sastra Sufistik Jalaluddin Muhammad Maulavi dalam Karyanya 'Matsnawi'," *Jurnal CMES*, Vol. VI, No. 2 (Juli-Desember 2013), hlm. 227.

Dalam kasih dan sayang, bersifatlah seperti matahari
Dalam menutupi kekeliruan orang lain, bersikaplah seperti malam
Dalam kemurahan hati dan pengorbanan, bersifatlah seperti sungai
Dalam kemarahan dan kemurkaan, bersifatlah seperti orang mati
Dalam kemurahan hati dan ketidakegoisan bersifatlah seperti tanah
Bersifatlah sesuai penampilanmu atau bersifatlah sesuai dengan sifat dan perilakumu.[26]

Syair di atas menjelaskan bahwa kita sebagai manusia harus memiliki sikap kasih sayang yang diibaratkan seperti matahari, karena matahari menebar cahayanya di setiap sudut dunia tanpa pilih kasih mana saja yang pantas diberi cahaya dan mana yang tidak. Begitu juga dengan kasih sayang, di mana manusia harus menebar kasih sayang pada siapa saja tanpa memandang tua muda, hitam putih, ras suku, dan lain sebagainya.

Bait syair "Dalam menutupi kekeliruan orang lain, bersikaplah seperti malam". Hal ini merupakan anjuran menutup aib orang lain dan menutupi kekurangan orang lain. Manusia juga harus bermurah hati dan berkorban dalam hal menolong orang lain layaknya seperti sungai yang terus mengalir. Namun, dalam hal marah dan murka, lebih dianjurkan bersikap seperti orang mati karena dengan hal tersebut dapat meredam kemarahan dan kemurkahan yang akan bergejolak dan menyebabkan rusaknya keharmonisan dalam berhubungan kepada sesama manusia.

---

[26] Osman Nuri Topbas, *Tears of the Heart*, terj. Andi Nurbaethy (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 52-53.

Dalam buku Haidar Bagir yang berjudul *Belajar Hidup dari Rumi* dicantumkan syair Rumi yang mengajarkan bahwa hanya dengan mengekspresikan cinta kebahagiaan hidup bisa kita raih, syairnya yaitu:

Jangan ditahan-tahan lagi
Umbarlah
Kabarkan rasa cintamu
Kepada semua orang.[27]

"Bekah Kasih Sayang"

Jika engkau ingin menyenangkanku
Berusahalah menyenangkan orang lain.[28]

Merujuk pada Oya G. Ersever, bahwa Rumi menyatakan:

Mevlana Suggests that his followers be pure and true in all thing (whether material and moral), use their intelligance to good end, be wise, modest, patient, forbearing and polite, respect all human being regardless of race ad age, show respect to every living creature, love and give love to all, even their enemies, be friends with everyone and be peaceful.[29]

Di sini Rumi menyarankan agar para pengikutnya benar dalam segala hal, baik materil ataupun moral, gunakan kecer-dasan mereka untuk tujuan baik, bijaksana, rendah hati, sabar dan sopan. Hormatilah semua manusia walau beda ras dan

---

[27] Haidar Bagir, *Belajar Hidup dari Rumi* (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 188.

[28] Osman Nuri Topbas, *Tears of the Heart*, hlm. 140.

[29] Oya G. Ersever, "The Humanistic Philosophies of Mevlana Rumi and Carl Rogers: Principles of Effective Communication to Promote Universal Peace," *Peace Research,* Vol. 31, No. 3 (August 1999), hlm 44.

usia, tunjukan rasa hormat, ciptakan cinta dan berikan cinta untuk semua. Rumi menulis sebagai berikut:

> *[…] like a compass I stand firm with one leg on my faith, and roam with the other leg all over the seventy two nations, seventy two nations bear their secrets from us, we are the reed whose song unites all nations and faiths.*[30]

Demikian syair cinta Rumi yang menunjukkan kekuatan cinta sangat bermakna dalam menjalani kehidupan, baik hubungan kepada Tuhan pencipta maupun hubungan kepada yang diciptakan oleh sang pencipta. Karena dengan didasari rasa cinta dan kasih sayang maka akan melahirkan sikap dan perilaku yang positif kepada sesama manusia dan mewujudkan hubungan yang harmonis kepada sesama manusia.

b. Derajat Manusia Adalah Sama

Manusia merupakan makhluk sosial yang membutuhkan manusia lain, manusia tidak bisa hidup sendiri. Maka dari itu, manusia tidak diperbolehkan sombong dan merasa dirinya lebih, karena pada hakikatnya derajat manusia adalah sama. Manusia sama-sama berasal dari segumpal darah dan pada akhirnya manusia juga sama-sama akan kembali ke tanah.

خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ[31]

Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah.

Sekendi Air

Ketika si rupawan mendatangi cermin
Si dermawan memandangi yang lemah dan miskin

---

[30] *Ibid.*

[31] QS. al-'Alaq ([96]: 2).

Cermin memantulkan wajah rupawan

Kemiskinan memancarkan indahnya bermurah hati dan memberi.[32]

Syair di atas mengajarkan agar kita sebagai manusia harus memiliki sikap kemanusiaan kepada sesama manusia. dari syair "si dermawan memandangi yang lemah dan miskin" mengajarkan bahwa manusia yang memiliki kelebihan harus melihat kekurangan orang lain dengan cara membantu bukan mengejek dan yang mempunyai kekurangan jangan minder dengan yang memiliki kelebihan, yang memiliki kekurangan harus tetap memancarkan kesyukurannya atas apa yang dimilikinya. Karena pada hakikatnya manusia diciptakan sama dan Allah tidak memandang rupa maupun hartanya, tetapi yang membedakan manusia di hadapan Allah adalah ketakwaannya, sesuai firman Allah berikut ini:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.[33]

Posisi yang memiliki kekurangan atau kemiskinan harus tetap optimis dengan dengan segala kemurahan hati. Jalaluddin Rumi berkata, yang artinya, "Karena kemiskinan adalah

[32] Osman Nuri Topbas, *Tears of the Heart,* hlm. 38.

[33] QS. al-Hujurat ([49]: 13).

cermin kemurahan hati, waspada dan ketahuilah bahwa bahaya bila meniup cermin". Ini berarti bahwa kata-kata yang merendahkan seorang yang miskin akan merusak hati pelakunya. Hati orang yang merendahkan akan menjadi kabur bagaikan cermin yang ditiup. Hatinya akan kehilangan kejernihan dan kedalamannya. Konsekuensinya, hati itu tidak akan bisa memancarkan keindahan dan kemurahan hati.[34]

Selain itu, manusia yang berakal juga tidak akan melihat kelebihan dan kekurangan material, karena semuanya akan berlalu bagai arus deras. Baik hidup itu murni, mulus dan tanpa hambatan ataukah bagaikan banjir lumpur, tidak perlu kita bicarakan karena semua itu tidak abadi.[35] Jadi, kekayaan adalah amanah yang diberikan Allah untuk dijaga. Satu-satunya cara untuk menikmati dan merasakan kebahagiaan dengan kekayaan adalah dengan bersimpati pada yang menderita dan memerlukan, dengan cara membuka jendela kasih sayang dari hati kita untuk mereka.[36] Bahkan Rumi pun menganggap bahwa semua manusia adalah sama dan semua keyakinan adalah sama, tiada yang lebih unggul antara satu dengan yang lainnya. Pada hakikatnya semua manusia sangat berharga, sesuai dengan syair Rumi berikut ini:

انت في القيمة أسمى من العالمين كليهما
فماذا يمكن أن أفعل إذا كنت لاتعرف تترك ؟ ؟
لا تبغ نفسك رخيصا، وأنت تنفيس حدا في عيني الحق.[37]

[34] Topbas, *Tears of the Heart*, hlm. 50.

[35] *Ibid*., hlm. 39.

[36] *Ibid*., hlm. 52.

[37] Jalaluddin Rumi, *Fihi ma Fihi*, hlm. 17.

c. Pada Dasarnya Manusia Saling Membutuhkan

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa manusia adalah makhluk sosial yang saling membutuhkan satu sama lain dan tidak bisa hidup sendiri. Dari manusia lahir sampai manusia meninggal dunia, manusia itu tak lepas dari bantuan orang lain. Maka pada hakikatnya manusia memang saling membutuhkan dan berbuat kebaikan kepada sesama manusia.

فكلما نظر شاهد الورد والريحان، وهردائما في حتة، بقدر ما يجعل طبيعة له أن يذكر الناس بخير. متشغلا لإنسان نفسه بقوله الخير في الأمر ينصار ذلك الإنسان الذي قال فيه خير ام حبوابا عنده، وعند ما يأتي ذكره، يكون قد تذكر محبوابا، وتذكر المحبوب وزدو روضة للورد وروح وراح.[38]

Hal ini juga dijelaskan dalan syair berikut:

Berikan apa yang harus diberikan
Mumpung kematian belum merampas dirimu
Apa yang diberikan padamu.[39]

Manusia harus memilki sikap saling tolong menolong, syair diatas mengajarkan bahwa tidak ada guna apa yang kita miliki jika kita sudah meninggal dunia nanti, padahal jika didermakan akan jadi bekal kita di kehidupan kita setelah-nya. QS. al-Maidah ([5]: 2) juga mengajarkan kepada kita untuk saling tolong-menolong.

وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

[38] *Ibid.*, hlm. 287.

[39] Haidar Bagir, *Belajar Hidup dari Rumi,* hlm. 37.

> Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. dan bertakwalah kamu kepada Allah, Sesungguhnya Allah Amat berat siksa-Nya.

Manusia itu tidak bisa melepaskan diri dari urusan bermasyarakat. Allah menjadikan manusia sedemikian rupa, sehingga manusia memerlukan bermacam-macam keperluan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, perlu makan, minum, pakaian, tempat tinggal, dan lain-lain. Keperluan yang bermacam-macam itu tidak bisa dikerjakan oleh manusia sendiri secara pribadi. Ia harus menukar kepandaian atau keterampilannya dengan keperluan hidupnya. Jadi apa yang dimilikinya ditukarkan dengan orang lain untuk keperluan hidup. Misalnya, karena jasanya, pegawai negeri memperoleh gaji setiap bulan, lalu ia ingin beli pakaian, karena tidak bisa membuat sendiri, maka ia harus membeli pakaian ke tukang penjual pakaian dengan memberikan sebagian gajinya kepada tukang penjual pakaian, barulah si pegawai negeri tersebut dapat mengenakan pakaian. Demikian juga dengan keperluan beras ditukar dengan uang baru dapat makan, dan seterusnya.[40]

Seseorang yang sakit atau terluka secara fisik tidak bisa menyembuhkan dirinya sendiri, maka ia memerlukan dokter. Demikian pula seorang yang terluka secara spiritual, ia perlu mendapatkan pertolongan atau perawatan dari orang yang sempurna (*insan kamil*) atau seorang dokter yang tahu cara memurnikan hati. Rumi mengatakan, "Untuk mengeringkan dan membersihkan rawa ini, dukungan dan proses pelatihan dari seseorang guru sempurna menjadi sangat penting."[41]

---

[40] Syefriyeni, *Etika: Dasar-dasar Filsafat Moral* (Palembang: Rafah Press, 2015), hlm, 171.

[41] Topbas, *Tears of the Heart*, hlm. 159.

Untuk memperbaiki semuanya itu tidak bisa dilakukan sendiri walau kita mempelajari dengan cara membaca buku. Karena semua itu diibaratkan dengan seorang yang menderita kanker dan berusaha menyembuhkan dirinya sendiri hanya dengan mempelajari buku-buku. Namun, kita harus mencermati bahwa dokter pun menjalani perawatan oleh dokter lain ketika mereka menderita suatu penyakit. Mereka yang berusaha mendapatkan kebenaran semata-mata melalui pemikiran mereka sendiri, adalah ibarat anak kecil yang berusaha menangkap bayangan seekor burung yang terbang tinggi di angkasa. Dalam kesedihan, anak-anak seperti itu hanya merasa lelah dan sia-sia, tanpa mengetahui kebenaran. Mereka telah menguras diri berlari dengan penuh semangat mengejar bayangan kosong.[42] Ada sebuah kisah yang terdapat dalam kitab *Matsnawi* yang menceritakan tentang seorang gadis yang sakit yang diobati oleh seorang tabib.

> Tabib memeriksa rona wajah gadis itu, denyut nadinya dan meneliti air kencingnya dengan saksama ia dengarkan keterangan tentang gejala-gejala yang dialami dan sebab-sebab tambahan dari sakitnya.[43]

Entah berhasil atau tidaknya pengobatan yang diberikan tabib itu, tetapi sangat jelas bahwa di situ terlihat bahwa manusia saling membutuhkan. Pernyataan-pernyataan dan kisah di atas membuktikan betapa butuhnya manusia kepada manusia lain, karena manusia adalah makhluk sosial yang saling membutuhkan satu sama lain.

---

[42] *Ibid*., hlm. 160.

[43] Jalaluddin Rumi, *Matsnawi*, terj. Abdul Hadi (Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute, 2013), hlm. 42.

Pernahkah batu mekar meskipun di musim semi
Jadilah seperti tanah agar mawar serta bunga-bunga lainnya
tumbuh darimu dalam berbagai warna.[44]

Begitu bermakna syair-syair dan sajak-sajak yang diciptakan oleh Jalaluddin Rumi. Syair-syair tersebut bukan hanya mengandung ajaran *hablu min Allah*, tetapi juga *hablu min an-nas* yang dapat dijadikan pedoman dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Sajak dan syair humanisme Rumi bukan hanya menuntun kita untuk berperilaku baik kepada sesama manusia, tetapi menuntun kita untuk mengenal pencipta manusia, yakni Allah Swt., karena dengan terwujudnya hubungan baik kepada manusia maka akan menuntun kita mewujudkan hubungan baik dengan Allah Swt. Hal ini sejalan dengan ungkapan Rumi dalam baitnya:

Sajakku bukan sajak sederhana
Ia adalah lantunan makna
Candaku bukan canda sederhana
Melainkan pelajaran
Ceritaku bukan sekadar kata-kata biasa
Kisah-kisah itu adalah pembelajaran
Semua itu membantu pendengar menangkap rahasia-rahasia.[45]

D. Penutup

Jalaluddin Rumi adalah seorang Sufi besar yang memilki banyak karya berupa sastra yang tertuang dalam bentuk syair dan prosa. Setiap karya Rumi pasti memilki makna yang sangat mendalam, baik dari segi ketuhanan maupun mistis-

[44] Topbas, *Tears of the Heart*, hlm. 168..

[45] *Ibid.*, hlm. 194-195.

isme tasawuf. Namun, walaupun Rumi merupakan seorang Sufi yang pada umumnya sufi hanya dikenal dengan konsep hubungan manusia dengan tuhannya, tetapi Jalaluddin Rumi memiliki konsep akan hubungan kepada sesama manusia. Dalam syairnya yang berjudul cinta, berkah kasih sayang dan beberapa syair lainnya tentang cinta yang mengajarkan kita harus memiliki rasa cinta bukan hanya kepada Tuhan saja, tetapi juga kepada manusia agar tercipta hubungan *hablu min an-nas* yang harmonis. Dari sajaknya yang berjudul "sekendi air" mengajarkan bahwa manusia bukanlah apa-apa manusia memiliki derajat yang sama di antara semua manusia, jadi manusia harus saling menghormati dan dari syairnya yang berjudul pendakian ruhani pun menunjukan bahwa semua manusia pasti akan kembali dan masih banyak lagi syair-syair Rumi yang mengandung unsur humanisme yang juga mengajarkan bahwa manusia saling membutuhkan satu sama lain. ❑

Daftar Pustaka

Afandi, Zamzam. "Nilai-Nilai Kemanusiaan dalam Puisi Sufistik al-Rumi," *Analisis*, Vol. 16, No. 2, Desember 2016.

Ahmadi, Rizqa. "Jejak Sang Penyair Persia: Corak Sastra Sufistik Jalaluddin Muhammad Maulavi dalam Karyanya "Matsnawi", *Jurnal CMES,* Vol. VI, No. 2, Juli–Desember. 2013.

al-Nadwi, Abul Hasan. *Jalaluddin Rumi: Sufi Penyair Terbesar.* Jakarta: Pustaka Firdaus. 1993.

Bagir, Haidar. *Belajar Hidup dari Rumi.* Bandung: Mizan, 2015.

Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang. 1980.

Ersever, Oya G. "The Humanistic Philosophies of Mevlana Rumi and Carl Rogers: Principles of Effective Communication to Promote Universal Peace," *Peace Research,* Vol. 31, No. 3, August 1999.

Hadi, Abdul. *Sastra Sufi: Sebuah Antologi.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.

"Humanism." *www.id.wikipedia.org.* Diakses pada 11 November 2019.

Kartika, Ganang Dwi. "Humanisme dalam Konteks Filsafat," *Jurnal Penelitian Humaniora*; *https://ganangdekartz.wordpress.com/category/karya-ilmiah.* Diakses pada 10 November 2019.

Masrur, Ali. "Maulana Jalaluddin Rumi: Telaah atas Keindahan Syair dan Ajaran Tasawufnya," *Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 37, No. 1, Januari-Juni. 2014.

Marsudi, Maulana. "Tasawuf Jalaluddin ar-Rumi Perspektif Annemarie Schimmel," *Jurnal al-Hikmah,* Vol. 3, No. 1, Januari 2017.

Nasr, Sayyed Hosein. *Spiritualitas dan Seni Islam,* terj. Sutejo. Bandung: Mizan, 1993.

Purba, Antilan. *Sastra Indonesia Kontemporer.* Yogyakarta: Graha Ilmu, 2012.

Rifa'i, Bachruddin & Hasan Mud'is. *Filsafat Tasawuf.* Bandung: Pustaka Setia, 2010.

Rumi, Jalaluddin. *Matsnawi,* terj. Abdul Hadi. Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute, 2013.

_______. *Fihi ma Fihi*. Damaskus: Darul Fikri, 2001.

Syefriyeni. *Etika: Dasar-dasar Filsafat Moral.* Palembang: Rafah Press, 2015.

Topbas, Osman Nuri. *Tears of the Heart*, terj. Andi Nurbaethy. Bandung: Mizan, 2015.

Yasa, Nyoman. *Teori Sastra dan Penerapannya*. Bandung: Karya Putra Darwati, 2012.

Zulhelmi. *Filsafat Manusia.* Palembang: Noer Fikri, 2015.

_______. "Tan Malaka dan Nilai-Nilai Humanisme: Suatu Tinjauan Aksiologi," *Jurnal Ilmu Agama UIN Raden Fatah,* Vol. 15, No. 2, 2014.

2
Humanisme di antara Konsep Sejarah dan Sosiologi Ibn Khaldun

Moh. Norfauzan

A. Pendahuluan

Ibn Khaldun adalah seorang intelektual Muslim yang menjadi pelopor awal ilmu-ilmu sosial, jauh sebelum Eropa mengembangkannya pada abad ke-19. Para ilmuwan dari Timur dan Barat telah banyak mengkaji Ibn Khaldun dan pemikirannya. Ketertarikan ini adalah bukti bahwa dalam wacana ilmiah, teori yang dikembangkan Ibn Khaldun tetap atraktif menjadi objek kajian.

Syafii Maarif menyebut bahwa pada akhir tahun 1970-an telah tercatat 854 buku, artikel, *review*, disertasi, dan bentuk publikasi ilmiah lainnya baik yang ditulis oleh sarjana Barat maupun Timur tentang Ibn Khaldun dan pemikirannya, terutama yang tertuang dalam *al-Muqaddimah*—sebuah karya yang dinilai memuat dimensi modern di dalam ilmu-ilmu sosial.[1] Kitab *Muqaddimmah* termasuk jilid pertama dari kitab

[1] Ahmad Syafii Maarif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. ix.

al-'Ibar yang terdiri dari tujuh jilid, enam jilid lainya memuat tentang sejarah dan alam semesta. Namun, bangunan teorinya tentang sosial, kebudayaan, alam semesta, dan sejarah, telah dipaparkan oleh Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah*.

Sejauh penelusuran penulis, kajian yang dilakukan baik oleh ilmuwan Timur maupun Barat tentang Ibn Khaldun dan pemikirannya berkisar pada persoalan sosial, politik, ekonomi, sejarah, kebudayaan, dan pendidikan. Berbagai persoalan tersebut tidak terlepas dari pembahasan manusia di dalamnya, tetapi persoalan kemanusian secara spesifik belum dibahas, atau lebih tepatnya, konsep humanisme Ibn Khaldun.

Persoalan kemanusiaan dewasa ini menjadi tema yang cukup mengemuka dalam diskursus baik intelektual Timur maupun Barat. Pernyataan ini tidak bermaksud menegasikan diskursus kemanusiaan pada abad-abad yang lalu, tetapi ini hanya menegaskan bahwa persoalan kemanusian sampai kini belum selesai. Jauh pada abad yang lalu, Islam datang untuk mengatasi krisis kemanusian. Kalau mau ditarik ke belakang lagi, para nabi dan filsuf sebelum Nabi Muhammad telah bersinggungan dengan persoalan kemanusiaan yang terjadi pada zamannya. Kemanusiaan adalah menjadi tema sentral dalam setiap zaman.

Berbagai persoalan kemanusiaan pada abad ke-21 dilatarbelakangi oleh krisis modernisme. Kenapa demikian, karena krisis yang ditimbulkan modernisme tidak hanya terjadi pada krisis epistemologi dan aksiologi. Krisis lebih akut lagi adalah krisis-krisis eksistensial yang terkait hakikat manusia dan makna hidup itu sendiri. Menurut Seyyed Hossein Nasr dalam *Islam and the Plight of Modern Man*, krisis-krisis ini bermula dari pemberontakan manusia modern kepada Tuhan. Mereka telah kehilangan harapan dan kebahagiaan masa depan seperti yang dijanjikan oleh Renaisans, abad Pertengahan, sekular-

isme, saintisme, dan teknologisme.[2]

Persoalan kemanusiaan yang muncul pada abad ini harus diakui sangat kompleks, terutama yang menyangkut dengan eksistensi manusia. Dengan kenyataan ini, membutuhkan cara pandang yang multidisiplin untuk mengatasinya. Hal ini menjadi alasan untuk menggali sketsa pemikiran Ibn Khaldun, terutama pandangannya tentang manusia, sebagai sumbangsih pemikiran untuk mengatasi persoalan kemanusiaan.

Meskipun Ibn Khaldun hidup pada abad ke-13, gagasan-gagasan filosofisnya masih tetap segar sampai sekarang. Hal ini sebagaimana ditegaskan Kuntowijoyo, bahwa kebenaran itu bersifat non-komulatif, dan filsafat merupakan salah satu dari kebenaran, selain agama dan seni. Itulah sebabnya, kebijaksanaan para nabi, filsafat politik Plato, Aristoteles, dan Jean Jacques Rousseau,[3] misalnya, masih dapat diterima. Berangkat dari perkataan Kuntowijoyo, penulis berpendapat bahwa pemikiran Ibn Khaldun akan dapat memperkaya khazanah keilmuan khususnya tentang humanisme.

B. Sekilas Tentang Ibn Khaldun

Nama lengkap Ibn Khaldun adalah Abdurrahman Abu Zaid Waliuddin bin Khaldun.[4] Ia lahir pada 1 Ramadhan 723 H

---

[2] Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 54.

[3] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 4.

[4] Di dalam beberapa literatur, disebutkan bahwa nama Ibn Khaldun adalah Abdurrahman Abu Zaid Waliuddin. Selain itu, ada yang menyebutkan bahwa nama Ibn Khaldun adalah Waliuddin Abdurrahman bin Muhammad bin Muhammad bin Khalid bin Usman; lihat Samsul Nizar, "Konsep Negara dalam Pemikiran Politik Ibn Khaldun," *Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman Tekstual dan Kontekstual*, Vol 14, No. 1 (Juni 2004), hlm. 29. Dari beberapa perbedaan penyebutan nama Ibn Khaldun, tampaknya hanya

(1332 M) di Tunisia dan wafat pada 17 Maret 1406 M. Nenek moyang Ibn Khaldun[5] berasal dari salah satu suku di Arabia selatan. Nenek moyangnya dikabarkan merantau ke Spanyol pada abad ke-8, ketika dinasti Islam berkuasa di Spanyol. Ia menetap di Karmona, kota kecil yang terletak di tengah-tengah Cordoba, Sevilla, dan Granada. Ketiga kota ini adalah kota-kota termasyhur dalam sejarah militer Islam di Spanyol dan juga kota-kota ini kemudian terkenal sebagai pusat-pusat kebudayaan Islam Spanyol. Dari Karmona pindah ke Sevilla, tepatnya kapan tidak diketahui, tetapi masih sekitar abad ke-8.[6] Namun, beberapa tahun sebelum Sevilla jatuh ke tangan penguasa Kristen (1248 M), nenek moyangnya yang dikenal pro-Umayyah selama berabad-abad menduduki posisi tinggi dalam politik di Spanyol sampai akhirnya hijrah ke Maroko. Setelah itu, mereka menetap di Tunisia dan kota ini mereka dihormati pihak istana, diberi tanah milik Dinasti Hasfiah.[7]

Ibn Khaldun menerima pendidikan awal dari ayahnya (ia bukanlah seorang sarjana) yang menekankan pendidikan

---

dari segi peletakan gelar dan nama keluarganya saja. Muhammad Kosim, *Pemikiran Pendidikan Islam Ibn Khaldun: Kritis, Humanis, dan Religius* (Jakarta: Rineka Cipta, 2012), hlm. 37-38.

[5] Ibn Hazm dalam kitabnya *Jumhuratu Ansabi al-'Arab* menyebutkan bahwa keluarga Ibn Khaldun berasal dari wilayah Hadramaut di Yaman, silsilahnya ditinjau dari nenek moyangnya yang beragama Islam berasal dari Wail bin Hujr. Ia termasuk sahabat Nabi yang meriwatkan kurang lebih tujuh puluh hadis, dan ia pernah diutus Nabi bersama Mu'awiyah bin Abu Sufyan untuk mengajarkan al-Qur'an dan Islam kepada penduduk negeri Yaman; lihat Ali Abdulwahid Wafi, *Ibn Khaldun Riwayat dan Karya-nya,* terj. Akhmadi Thoha (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hlm. 4. Meskipun tidak diketahui secara jelas kapan ia lahir, tetapi dapat dipahami bahwa ia hidup sezaman dengan Mu'awiyah bin Abu Sufyan.

[6] Osman Raliby, *Ibn Chaldun:Tentang Masyarakat dan Negara* (Jakarata: Bulan Bintang, 1965), hlm. 1.

[7] Syafii Maarif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan*, hlm. 11.

tradisional.[8] Meski demikian, sebenarnya pendidikan intelektual Ibn Khaldun dimulai ketika banyak sarjana hijrah ke tempat kelahirannya, ketika kakeknya menjabat menteri di istana Hafshiyyah di Tunis dan Abu Hasan baru naik tahta, pemimpin Bani Marin (1347 M). Para ulama Andalusia hijrah ke Tunisia, karena Andalusia mengalami kekacauan akibat perebutan kekuasaan. Dari para ulama inilah Ibn Khaldun mendapat kesempatan belajar selain dari Ayahnya. Ia mempelajari ilmu-ilmu syariat: tafsir, hadis, usul fikih, tauhid, dan fikih Mazhab Maliki. Ia juga mempelajari ilmu-ilmu bahasa (nahwu, sharaf, dan balaghah, atau kefasihan). Di samping itu, ia juga belajar ilmu mantiq (logika), filsafat, fisika, dan matematika. Dalam semua bidang studinya, ia mendapat nilai yang sangat memuaskan.[9]

Di antara guru-guru Ibn Khaldun yang sangat mempengaruhinya. *Pertama*, dalam ilmu-ilmu syariat, ilmu bahasa, dan filsafat adalah Muhammad bin Abdil Muhaimin bin Abdi al-Muhaimin al-Hadlrami, seorang *al-Imam al-Muhaddist* dan ahli nahwu di Maghrib. *Kedua*, dalam ilmu-ilmu rasional (juga disebut ilmu-ilmu filosofis dan ilmu-ilmu kehukuman), logika, metafisika, matematika, fisika, ilmu falak, dan musik adalah Abu Abdillah bin Muhammad bin Ibrahim al-Abilli.[10]

Pada tahun 794 H, Ibn Khaldun berhenti dari studinya, karena menyebarnya wabah pes di sebagian besar belahan dunia bagian timur.[11] Wabah ini merenggut ribuan nyawa.

---

[8] Sebagaimana karakteristik pendidikan tradisional, Ibn Khaldun kecil sudah menghafal al-Qur'an dan mempelajari tajwid.

[9] Lihat, Abderrahmani Laksassi, "Ibn Khaldun," Seyyed Hosein Nasr & Oliver Leaman (ed), *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 440; lihat juga, Zaprulkhan, *Filsafat Islam: Sebuah Kajian Tematik* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014), hlm. 235.

[10] Ali Abdulwahid Wafi, *Ibn Khaldun,* hlm. 12.

[11] Ibn Khatamahu al-Andalus melukiskan dalam sebuah risalahnya,

Akibatnya, penguasa dan ulama mulai hijrah ke Maghrib Jauh (Maroko) pada tahun 750 H.[12] Ia menamakan penyakit ini dengan *thaun jarif*. Dia melukiskannya sebagai bencana yang "menguras seluruh isi". Ia menyebut begitu karena kedua orang tuanya dan juga para syekh yang dari mereka ia mereguk ilmu pengetahuan, menjadi korban dari bencana tersebut.[13]

Sebelum Ibn Khaldun memantapkan dirinya menjadi seorang ilmuwan, ia memulai kariernya dalam bidang politik. Perjalanan Ibn Khaldun dalam dunia politik dimulai di Fez, Maroko, ketika ia berusia 20 tahun, kemudian ke Spanyol tepatnya di Granada, Bounie (Aljazair), Biskra, dan mengakhiri karier politiknya di Tlemcen. Pada saat itu Ibn Khaldun diminta menjadi menteri oleh Amir Abu Hammu, tetapi ia menolak. Penolakan ini menunjukkan bahwa Ibn Khaldun sudah mulai jenuh dengan dunia politik yang tidak pernah memberikan kepastian, tidak pernah stabil, dan tenang.

Pada masa inilah Ibn Khaldun mengakhiri kariernya di dunia politik. Ia kemudian lebih fokus pada dunia keilmuan. Ketika tinggal *Qal'at* (istana) Ibn Salamah, ia menghasilkan karya monumentalnya, *al-Muqaddimah,* dalam waktu empat tahun.

---

bahwa penyakit itu meliputi di sebagian besar kota-kota besar Andalusia. Waktu ia tinggal berbulan-bulan di Kota Marriyah, setiap hari sekitar tujuh puluh orang mati akibat serangan penyakit tersebut. Ia menegaskan bahwa korban paling banyak akibat penyakit tersebut adalah di Tunisia, setiap hari sekitar seribu dua ratus jiwa, negeri ini adalah tempat tinggal Ibn Khaldun. Kemudian di Tilmisan rata-rata tujuh ratus orang, dan di Pulau Miyarkah rata-rata yang mati setiap hari seribu orang. Lihat, Ali Abdulwahid Wafi, *Ibn Khaldun,* hlm. 19.

[12] Zaprulkhan, *Filsafat Islam*, hlm. 325.

[13] Ali Abdulwahid Wafi, *Ibn Khaldun,* hlm. 12.

C. Humanisme Ibn Khaldun

1. Manusia Sebagai Makhluk Berpikir dan Berpengalaman

Perbedaan mendasar antara manusia dan hewan menurut Ibn Khaldun adalah terletak pada kemampuan berpikirnya. Hewan tidak memiliki kemampuan itu, sedangkan manusia secara hakiki adalah makhluk berpikir. Kesanggupan berpikir inilah yang membawa manusia pada kesempurnaan dan kemuliaan yang lebih tinggi derajatnya daripada hewan. Dengan kemampuan ini pula manusia mampu melakukan appersepsi, abstraksi, dan imajinasi. Sementara hewan tidak akan mencapai kesempurnaan dan kemuliaan sebagaimana yang diraih manusia karena Tuhan hanya menganugerahkan kemampuan mengindra (*idrak*) kepadanya, meliputi indra pendengaran, penglihatan, penciuman, perasa, dan pengecap—yang juga Tuhan anugerahkan kepada manusia.[14]

Kenyataan tersebut merupakan keunggulan manusia, maka tidak heran ketika manusia menanggalkan pikirannya ia tidak lebih dari binatang, artinya ia kehilangan sumber yang mengantarkan pada derajat yang melampaui jiwa hewani karena kesanggupan berpikir merupakan sumber dari segala kesempurnaan dan kemuliaan. Pernyataan akan manusia tidak lebih dari hewan, dan bahkan lebih rendah mengindikasikan bahwa dengan menanggalkan pikirannya, manusia hanyalah makhluk hewani yang hanya memiliki pancaindra sebagaimana yang hewan miliki.

Sebenarnya pernyataan ini bukan hal baru yang muncul pada abad ke-14 di mana Ibn Khaldun menulis *al-Muqaddimah*. Jauh sebelum Ibn Khaldun, yaitu pada masa Yunani klasik, para filsuf sudah mengeluarkan pernyataan demikian.

---

[14] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun,* terj Ahmad Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019), hlm. 521-522.

Namun, diakui bahwa setiap filsuf memiliki konsep tersendiri, begitu juga Ibn Khaldun.

Menurut Ibn Khaldun, berpikir merupakan melakukan *appersepsi*, abstraksi, dan imajinasi, dan peran akal di dalamya untuk membuat analisis dan sintesis. Konsepsi Ibn Khaldun tentang manusia adalah makhluk berpikir berangkat dari kata *af'idah* (jamak dari *fuad*) dalam firman Allah yang artinya: "Dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan akal".[15] *Fuad* inilah yang dimaksud dengan pikiran. Ibn Khaldun membagi beberapa tingkatan kesanggupan berpikir manusia sebagai berikut:

وهو على مراتب:

(الأولى) تعقل الامور المرتبة في الخارج ترتيبا طبيعيّا أو وضعيّا ليقصد إيقاعها بقدرته، وهذا الفكر أكثره تصورات، وهو العقل التمييزى الذي يحصّل منافعه ومعاشه ويدفع مضاره. (الثانية) الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم، وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشيئا إلى أن تتم الفائدة منها، وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي. (الثالثة) الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل، فهذا هو العقل النظري، وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصاً على شروط خاصة، فتفيد معلوما آخر من جنسها في التصور او التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوماً أخر كذلك، وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه

[15] QS. al-Mulk ([67]: 23), arti lengkapnya bermakna: Katakanlah: "Dia Yang menciptakan kamu dan menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan akal (tetapi) amat sedikit kamu bersyukur". Dalam al-Qur'an dan terjemahan Deperteman Agama RI tahun 2017, kata *af'idah* diterjemahkan dengan hati nurani. Ibn Khaldun mengartikan kata tersebut dengan *fikr* (akal).

وفصوله وأسبابه وعلله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة، وهو المعنى الحقيقة الإنسانية.[16]

Menurut Ibn Khaldun, manusia memiliki tiga tingkatan intelektualitas akal. *Pertama*, akal pembeda (*al-ʿaql at-tamyizi).* Merupakan bentuk pemahaman intelektual manusia terhadap segala sesuatu yang ada (eksis) serta memilah dan membedakan satu dengan lainnya. Tujuan nalar ini adalah membantu manusia memperoleh segala sesuatu yang bermanfaat bagi dirinya dan penghidupannya, serta menolak segala sia-sia (*mudharat*) bagi dirinya.

Kedua, akal eksperimen (*al-ʿaql at-tajribi)*. Fungsi akal eksperimen adalah melengkapi manusia menghasilkan ide-ide dan perilaku dalam pergaulan dengan manusia lainnya. Pemikiran semacam ini kebanyakan berupa appersepsi-appersepsi (*tashdiqat*) yang diperoleh melalui pengalaman hingga benar-benar dirasakan mamfaatnya.

Ketiga, akal spekulatif atau *al-ʿaql an nadzar*. Fungsi akal spekulatif adalah melengkapi manusia dengan pengetahuan (yang pasti) atau pengetahuan hipotesis tentang sesuatu yang berada di luar persepsi indra. Ia merupakan semacam pertemuan antara pengetahuan yang datang dari *ʿaql at-tamyizi* dan *ʿaql at-tajribi* yang tersusun dalam tatanan khusus, sesuai dengan kondisi-kondisi khusus sehingga membentuk pengetahuan lain. Kemudian semua itu bergabung dengan hal-hal lain dan menghasilkan pengetahuan lain lagi. Proses ini berakhir setelah segala persepsi tentang wujud lengkap sebagaimana adanya. Inilah makna realitas manusia atau *al-haqiqah al-insaniyah*.

---

[16] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Juz 3 (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2006), hlm. 917.

Fungsi dari tiga tingkatan di atas, dijelaskan oleh Ibn Khaldun berikut ini. Manusia dengan kemampuan berpikirnya dapat mengatur tindakan-tindakannya secara tertib, maka ia berada pada tahapan akal pembeda atau *al-'aql at-tamyizi*. Jika manusia dengan kemampuan berpikirnya memperoleh pengetahuan tentang ide-ide, dan tindakan yang bermanfaat bagi dirinya atau yang merusak baginya, ia masih berada pada tahapan akal eksperimen atau *al-'aql at-tajribi*. Namun, jika manusia dengan kemampuan pikirannya memperoleh persepsi tentang sesuatu yang *maujud* sebagaimana adanya, baik yang ghaib atau yang tampak, maka inilah yang disebut sebagai akal spekulatif atau *al-'aql an-nadzori*.[17]

Pada tahap *tamyiz* manusia sudah mengunakan pikirannya, maka ia sudah keluar dari sifat kebinatangannya, tetapi ia masih pada tahapan yang paling bawah.[18] Pada tingkat akal eksperimen, ada dua kemungkinan ide-ide yang dihasilkan manusia: bermanfaat bagi dirinya atau yang merusak baginya.[19] Kemudian pada tahap akal spekultif adalah puncak intelektual, dengan begitu manusia akan mencapai kesempurnaan intelektual. Kesempurnaan intelektual ini mengandaikan eksistensi manusia sebagai makhluk sempurna.[20] Hal ini sebagaimana yang dikatakan Ibn Khaldun:

---

[17] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj Ahmad Thoha, hlm. 532.

[18] Pada tahap *tamyiz*, manusia dapat membedakan benda-benda, dengan kemampuannya itu manusia dapat membangun rumah. Karena ia sudah dapat membedakan mana atap, mana pondasi. Pada tahap ini manusia berada pada tahap telah memahami sebab-akibat suatu benda. Tahap ini bisa disebut juga tahap pemahaman manusia terhadap ilmu-ilmu alam.

[19] Tahap ini adalah tahap manusia menyadari bahwa pada sejatinya ia adalah makhluk sosial, yang saling membutuhkan satu sama lain. Dengan kata lain tahap ini adalah tahap pemahaman manusia terhadap ilmu-ilmu sosial.

[20] Tahap ini merupakan puncak kesempurnaan pengetahuan manusia, pengetahuan ini disebut dengan ilmu ketuhanan.

فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولي فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسبه بآلاته، فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها.[21]

Di samping sebagai makhluk berpikir, Ibn Khaldun juga menguraikan, kesanggupan berpikir manusia pada tingkatan kedua yang disebut akal eksperimen (*al-'aql at-tajribi*) akan menghasilkan ilmu-ilmu sosial terutama yang terkait dengan tindakan-tindakan baik dan buruk dalam hubungan sosial. Ia menegaskan bahwa manusia untuk sampai kepada pemahaman tentang kebenaran dan kebohongan (yang berkaitan dengan hubungan sosial), diharuskan untuk mengerti terlebih dahulu kesia-siaan dan kebajikan melalui pengalaman yang benar dan adat istiadat yang sudah mendarah daging. Karena persoalan-persoalan tersebut tidak jauh dari persepsi sensual dan juga tidak membutuhkan studi mendalam. Semuanya itu dapat dicapai manusia dengan menjadikan pengalaman sebagai sumber untuk memahami kebaikan dan keburukan, dan pada fase ini akan tersingkap kebenaran dan kebohongan yang mengantarkan manusia untuk memperoleh pengetahuan.[22]

Untuk penegasan lebih lanjut Ibn Khaldun mengatakan, jika seandainya manusia mau belajar dan memahami berbagai pengalaman dari nenek moyang, para guru, para orang tua, ia tidak membutuhkan waktu lama untuk memahami ilmu-ilmu sosial karena dengan pengalaman-pengalaman tersebut manusia tidak membutuhkan studi mendalam, kehati-hatian dalam memahami konsep-konsep tentang baik dan buruk. Manusia yang mau belajar dan memahami pengalaman para

[21] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun,* Juz 3, hlm. 924.

[22] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj Ahmad Thoha, hlm. 526-227.

pendahulunya akan mengantarkan pada kebaikan. Sedangkan manusia yang sebaliknya, meski ia mencoba memahami berbagai masalah tanpa menyandarkan pada pengalaman masa lalu, ia akan mengantarkan pada kerusakan, karena ia tidak akrab dengan masalahnya dan implikasinya dari pengetahuan yang ia peroleh tidak cocok.

Pernyataan tentang pentingnya pengalaman para pendahulu tersebut, Ibn Khaldun mengutip dari kata-kata yang menurutnya terkenal, "Barang siapa tidak terdidik oleh orangtuanya, akan dididik oleh zaman."

وهذا معنى القول المشهور: "من لم يؤدبه والده أدبه الزمان"، أي من لم يلقن الآداب من معاملة البشر من والديه، وفي معناهما المشيخة والأكابر، ويتعلم ذلك منهم، رجع إلى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالي الأيام، فيكون الزمان معلمه ومؤدبه.[23]

Dari penyatan tersebut Ibn Khaldun mengakui bahwa selain sebagai makhluk berpikir, manusia juga makhluk yang berpengalaman. Artinya, ada kerja akal dan pancraindra yang saling bergelindang untuk menghasilkan ilmu pengetahuan, akal membutuhkan pancaindra, begitupun sebaliknya.

2. Manusia Sebagai Makhluk Individu dan Sosial

Menurut Ibn Khaldun, adanya negara atau *ijtima' insani* merupakan sebuah keharusan bagi manusia. Ia menegaskan dengan pernyataan para filsuf yang mengatakan bahwa manusia pada hakikatnya bersifat politis (*al-insanu madaniyyun bi at-thab'i*).[24] Pernyataan tersebut menurut Ibn Khaldun meng-

---

[23] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Juz 3, hlm. 920.

[24] Salah satu filsuf yang perbendapat bahwa manusia adalah makhluk politis adalah Aristoteles, ia menyatakan bahwa polis adalah tempat leluasa

indikasikan bahwa manusia membutuhkan negara. Para filsuf menyebutnya dengan polis "kota". Polis "kota" ini yang dimaksud peradaban (*'umran*).[25]

Keniscayaan adanya negara, Ibn Khaldun membangun teorinya dengan kenyataan yang tidak bisa dipungkiri bahwa manusia sebagai individu secara alamiah untuk tumbuh dan bertahan membutuhkan makanan. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut manusia diberikan kodrat kesanggupan memperoleh makanan. Baik sifat alamiah maupun kodrat manusia, semua itu adalah ketetapan Tuhan. Namun, kodrat kesanggupan tersebut tidak cukup hanya mengandalkan dirinya meskipun ia berusaha karena setiap kebutuhan terutama makanan menuntut diolah dan diproduksi. Semua itu membutuhkan alat dan peran orang lain, misalnya mulai menyediakan bahan makanan sampai makanan jadi. Kenyataan ini menunjukkan bahwa manusia tidak bisa sendiri dan harus bergotong-royong karena setiap pekerjaan membutuhkan adanya alat dan orang lain. Dengan demikian, kebutuhannya baik bagi dirinya dan sesamanya akan terpenuhi terutama adalah makanan yang sifatnya primer.[26]

Di samping soal perut, ada persoalan lain bahwa manusia sebagai individu membutuhkan individu yang lain untuk menghadapi binatang buas. Ibn Khaldun melihat kenyataan bahwa manusia secara fisik lebih lemah dari binatang atau hewan, tetapi manusia mempunyai kelebihan yang tidak dimiliki oleh binatang yaitu akal. Manusia dengan akal pikiran-

---

bagi manusia untuk mencapai tujuannya yang terbaik. Manusia dengan mengaktualisasikan dirinya dan berfungsi optimal dalam kebersamaannya dengan manusia lain di dalam polis, dari interaksi ini manusia akan mencapai tujuannya, yaitu kebahagiaan.

[25] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun,* terj Ahmad Thoha, hlm. 71.

[26] *Ibid*., hlm. 71-72.

nya akan menciptakan alat untuk berlindung dari terkaman binatang yang menjadi tabiatnya. Meskipun manusia secara individu manusia memungkinkan untuk membuat alat untuk menghadapi binatang buas, tetapi ia tidak bisa sendiri sebab secara tenaga ia lebih lemah dari binatang dan membutuhkan individu-individu lainnya. Namun, jika manusia egois akan dirinya "menganggap dirinya tidak membutuhkan orang lain" maka ia akan binasa menjadi mangsa binatang. Di samping itu, alat-alat tersebut tidak cukup untuk menghadapi serangan dari sesamanya. Kenyataan inilah menuntut setiap individu saling gotong-royong agar ia tetap bertahan.[27]

Selain kekurangan yang bersifat fisik, bagi Ibn Khaldun, manusia juga memliliki kekurangan yang sifatnya jiwa, yaitu peninggalan dari sifat kebinatangan yang masih tersisa dalam diri manusia. Sifat kebinatangan di satu sisi bersifat negatif, ia akan mengancam sesamanya dan ini merupakan bahaya yang sangat fatal. Namun, di sisi yang lain, sifat kebinatangan juga mempunyai peran postif dalam kehidupan manusia, seperti menimbulkan dorongan untuk berkarya. Terlepas dari sifat positif ini manusia dengan sifat egoisnya saling merampas hak milik sesamanya baik secara individu maupun kelompok. Kenyataan ini menegaskan bahwa manusia memiliki hasrat untuk mengusai hak milik orang lain untuk menjadi haknya.[28]

Pernyataan Ibn Khaldun di atas menegaskan bahwa sebagai individu, untuk memenuhi kebutuhannya, berlindung dari binatang buas (rasa aman), dan menjaga hak miliknya manusia saling tergantung satu sama lain. Kenyatan ini menuntut adanya pembagian kerja, dan secara naluriah manusia membutuhkan persahabatan (*shuhbah*) dengan sesamanya.

---

[27] *Ibid*., hlm. 72-73.

[28] A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Khaldun* (Jakarata: Gramedia, 1992), hlm. 75-76.

Namun, solidaritas sosial *Asabiyah*[29] yang dihasilkan mengharuskan adanya "kekuasaan yang mengendalikan" (*wâzi*'), yakni kerajaan (*mulk*) atau pemerintahan. Kebutuhan manusia terhadap negara merupakan sifat alamiah manusia yang mutlak dibutuhkan bagi kemanusiaan.[30] Karena negara menurut Ibn Khaldun adalah sebuah keharusan. Ia menegaskan, manusia tanpa negara eksistensinya tidak akan sempurna. Kesempurnaan manusia secara hakiki akan tercapai jika manusia sejalan dengan keinginan Tuhan—menjadi khalifah di muka bumi.[31]

Berbagai kalangan muslim sepakat bahwa manusia merupakan khalifah di muka bumi. Namun, interpretasi terhadap khalifah sangat beragam. Terlepas dari ragam interpretasi, tujuan utama dari khalifah adalah memakmurkan dunia dan memelihara peradaban manusia.

Dengan berbagai ragam pernyataan di atas, Ibn Khaldun menunjukkan bahwa negara menjadi penting bagi kehidupan manusia, tanpa negara kehidupan manusia menjadi kacau. Keadaan yang kacau ini akan mengancam keberlangsungan

---

[29] Solidaritas sosial ini terbentuk dari individu-individu yang saling membutuhkan satu sama lain. Artinya, manusia hidup berkelompok untuk memenuhi kebutuhannya. Tentu tidak hanya ada satu solidaritas sosial, banyak solidaritas sosial yang di bentuk oleh manusia. Dengan sifat kebinatangan yang masih melekat dalam diri manusia, maka setiap solidaritas sosial saling berusaha untuk memiliki hak milik solidaritas sosial yang lain. Sehingga terjadilah sebuah konflik antar solidaritas. Hal ini yang kemudian menuntut adanya sebuah negara—kebutuhan akan sebuah negerai, karena kesadaran manusia itu sendiri, ia memahami kebutuhan ini dengan pikirannya. Kemudian di dalamnya terciptalah sebuah peradaban. Maka tidak perlu heran makhluk lain tidak memiliki sebuah peradaban, karena ia tidak memiliki akal untuk berpikir, hanya makhluk berpikir yang dapat membangun sebuah peradaban.

[30] Antony Black, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi hingga Masa Kini* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 320.

[31] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj Ahmad Thoha, hlm. 73.

hidup manusia karena negara adalah gejala universal yang mesti ada. Tanpa negara, wujud masyarakat manusia tidak dapat dibayangkan karena pada hakikatnya tujuan utama dari kehidupan bernegara adalah bekerja sama untuk pemenuhan kebutuhan masing-masing dan peningkatan kualitas manusia.[32] Dengan kata lain, tujuan "sebuah negara" adalah untuk mencapai kemanusiaan, tidak ada diskriminasi dan pengambilan atau perampasan hak-hak terhadap sesamanya karena negara menjamin ketenteraman hidup yang berpuncak pada kebahagiaan manusia.

3. Manusia Sebagai Makhluk Berkepribadian Utuh

Konsep manusia Ibn Khaldun berbeda dengan materialisme yang hanya menganggap sesuatu yang rill adalah yang nampak, yang dapat dipersepsi oleh indra yang sifatnya bendawi. Anggapan demikian menegasikan segala sesuatu yang ada di balik benda. Bagi Ibn Khaldun Manusia terdiri dari dua entitas yaitu jasmani dan rohani.

Konsepsi tersebut dapat dipahami ketika Ibn Khaldun menjelaskan terma pengetahuan manusia dan pengetahuan malaikat, dengan mengilustrasikan adanya tiga alam dalam diri manusia. *Pertama*, alam persepsi sensual yang sering dianggap sebagai persepsi indra manusia yang berserikat dengan binatang. *Kedua*, alam persepsi ilmiah "akal" pada alam ini kemampuan berpikir bekerja yang menghasilkan pengetahuan tentang adanya jiwa manusia. pengetahuan tersebut berada di atas persepsi sensual atau persepsi indra. *Ketiga*, alam persepsi ruh merupakan pengakuan manusia akan adanya sesuatu di balik alam manusia yang menjadi perantara dalam setiap aktivitas. Pemahaman ini didorong oleh kesadaran manusia

---

[32] A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara,* hlm. 80.

itu sendiri yang berpusat dalam hati.[33] Hal ini dibuktikan oleh pengaruh-pengaruhnya, kekuatan persepsi, dan kehendak yang diberikan kepada manusia.

Menurut Ibn Khaldun di antara tiga alam tersebut, ada satu alam yang dapat manusia rasakan dengan baik yaitu alam persepsi indra "alam manusia". Karena alam ini dapat manusia rasakan melalui persepsinya, baik jasmani maupun rohani. Karena pada alam ini manusia berserikat dengan binatang. Sedangkan pada alam persepsi ilmiah "akal" dan alam persepsi ruh manusia berserikat dengan para malaikat yang terlepas dari esensi jasmani dan materi yang membawa manusia pada akal murni di mana akal dan objek akal menjadi satu kesatuan.

Kenyataan ini mengindikasikan bahwa dalam kehidupan, manusia berada di dalam dua realitas, yaitu realitas atas dan bawah. Pada realitas atas manusia berhubungan dengan realitas dunia rohani yang disebut dengan *spiritual world*. Sedangkan pada realitas bawah manusia berhubungan dengan raga, dan raga ini mengantarkan pada realitas yang sifatnya fisik. Pada taraf realitas atas "Esensi dunia kemalaikatan", manusia sampai pada persepsi murni atau akal absolut.[34] Meskipun terdapat pemisah antara manusia dengan malaikat.

Ibn Khaldun menyebut realitas atas sebagai "pengalaman transendental manusia". Di dalam pengalaman transendental tersebut, jiwa manusia meninggalkan alam kemanusiaannya menuju alam kemalaikatan pada satu waktu dan pada saat yang sama kemanusiannya pun kembali. Dalam alam malaikat jiwa manusia menerima tugas-tugas "wahyu" yang harus disampai-

---

[33] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun,* terj Ahmad Thoha, hlm. 529-530

[34] Fachry Ali, "Realitas Manusia: Pandangan Sosiologis Ibn Khaldun," M. Dawam Rahardjo (ed.), *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Pustaka Gratifi Press, 1987), hlm. 156.

kan kepada sesamanya. Pengalaman transendental menurut Ibn Khaldun sebagaimana yang dialami secara langsung oleh para nabi yang menjadi sifat alami kenabian.[35]

Pengetahuan yang diperoleh para Nabi dalam pengalaman transendental merupakan hasil observasi dan penglihatan secara lansung. Sebelumnya para Nabi sudah tersingkap dari alam supranatural, maka hasil dari observasi dan penglihatan secara langsung jelas tidak dapat diragukan. Ketika para Nabi meninggalkan alam malaikat dan kembali lagi ke alam kemanusiaan ilmu mereka tidak terpisahkan, sebab telah melekat pada dirinya. Hal ini karena pemilikan sifat-sifat baik yang membuat mereka pada kondisi itu (kemanusiaan). Pengalaman para Nabi yang terus-menerus berulang dengan sendirinya, sehingga sempurnalah bimbingan mereka terhadap umat yang merupakan tujuan diutusnya. Dengan begitu, pengetahuannya tidak dapat diragukan lagi kebenarannya.[36] Konsepsi tersebut Ibn Khaldun dasarkan pada firman Allah, yang artinya:

> Bahwasanya aku hanyalah seorang manusia seperti kamu, diwahyukan kepadaku bahwasanya Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa, maka tetaplah pada jalan yang lurus menuju kepada-Nya dan mohon ampun kepada-Nya (QS. Fushshilat [41]: 6).

Pernyataan Ibn Khaldun di atas mengindiksaikan bahwa kepribadian utuh seorang insan tidak hanya pencapain yang sifatnya fisik "indrawi", tetapi juga pencapain rohani yang disebut dengan kesalehan spritual atau pengalaman transendental. Argumentasi Ibn Khaldun dikuatkan ketika menjelaskan kesanggupan berpikir manusia yang terdiri dari tiga tingka-

[35] Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj Ahmad Thoha, hlm. 532.

[36] *Ibid*., hlm. 532.

tan. Di antara tiga tingkatan, tingkatan ketiga yang disebut sebagai akal spekulatif (*al-'aql an-nadzori*) adalah merupakan tingkatan tertinggi yang menghasilkan pengetahuan tertinggi. Pengetahuan ini disebut dengan ilmu ketuhanan.

D. Simpulan

Manusia sebagai personal individu melalui tiga fase perkembangan akal, Ibn Khaldun menyebutnya sebagai *'aql at-tamyiz, 'aql at-tajribi,* dan *'aql an-nadzori.* Dalam fungsi individunya manusia akan berusaha sebisa mungkin untuk mempertahankan kebutuhan dan keinginan individunya. Namun, di samping itu menurut Ibn Khaldun manusia juga memiliki fungsi sosial. Di mana fungsi sosial ini juga lahir dari bagaimana manusia mencukupi kebutuhan-kebutuhan pribadinya. Untuk memenuhi kebutuhan pribadi manusia tentu sangat membutuhkan peran dari individu lain sehingga fungsi sosial seorang manusia adalah hal yang bersifat naluriah.

Selain pembagian manusia ke dalam fungsi individu dan sosial, Ibn Khaldun juga meyakini adanya dimensi indrawi dan rohani dalam manusia. Menurutnya, kepribadian sempurna yang harus dicapai manusia tidak hanya sebatas pada pencapaian indrawi, tetapi yang lebih penting adalah pencapaian rohani yang dapat dicapai melalui *'aql an-nadzori.* ❑

Daftar Pustaka

Bagir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2005.

Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini.* Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.

Khaldun, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldun.* terj Ahmad Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019.

_______. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Kairo: Maktabah al-Usrah, 2006.

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

Ma'arif, Ahmad Syafii. *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Nasr, Seyyed Hosen & Oliver Leaman (ed.). *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

Rahardjo, M. Dawam (ed.). *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam.* Jakarta: Pustaka Gratifi Press, 1987.

Raliby, Osman. *Ibn Chaldun:Tentang Masyarakat dan Negara.* Jakarata: Bulan Bintang, 1965.

Zainuddin, A. Rahman. *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Khaldun*. Jakarata: Gramedia, 1992.

Zaprulkhan. *Filsafat Islam: Sebuah Kajian Tematik.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014.

3

Humanisme dan Filsafat Wujud Mulla Sadra

Muhyidin Azmi

A. Pendahuluan

Tidak sedikit dari para orientalis yang menyatakan bahwa filsafat Islam adalah hanya *carbon copy* dari filsafat Yunani;[1] sederhananya bisa dikatakan bahwa filsafat Islam hanya filsafat yang mengekor pada filsafat Yunani. Adapun filsafat Islam merupakan gabungan dari rasionalitas akal yang berkembang di Yunani dan dimensi kebatinan yang berkembang di dunia timur. Salah satu contoh untuk mengetahui keautentikan filsafat Islam adalah dengan mengetahui tentang filsafat Mulla Sadra yang terkenal dengan nama *Mazhab Filsafat al-Hikmah al-Muta'aliyah*.[2] Secara sederhana, filsafat Islam bisa diartikan sebagai filsafat menurut perspektif Islam atau filsafat yang di dalamnya memuat ajaran-ajaran dasar (*ushul*) tentang agama Islam.[3]

---

[1] Ahmad Sahide dkk., *Mulla Sadra, Perempuan, dan Sastra* (Yogyakarta: The Phinisi Press, 2013), hlm. 93.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.,* hlm. 94.

Humanisme sebagai suatu cabang etika, cikal bakalnya lahir pada awal abad yang ke-16, bersamaan dengan lahirnya reformasi di dunia Kristen. Humanisme, yang dalam bahasa Italia disebut dengan *umanista*. Pada masa Renaisans, *umanista* merupakan jargon yang sejajar dengan *artista* (seniman) atau *iurista* (ahli hukum). Ilmu tentang humanisme bisa kita sebut juga dengan ilmu *humanitatis*, yang pada masa Renaisans, ilmu-ilmu tersebut memiliki kedudukan yang sangat penting. Oleh karena itulah, para kaum humanis memiliki kedudukan yang cukup terpandang dalam komunitas masyarakat. Martin Heidegger dalam sebuah nomenklatur yang berjudul "*Letter on Humanism*" sebagaimana telah dikutip oleh Leela Gandhi, ia menyebutkan bahwa humanisme dan studi humanitatis selalu didasarkan atas perlawanan antara ide normatif tentang *homo humanus*, dengan ide yang menyimpang tentang *homo barbarus*.[4] Semangat transendentalisme hidup dalam diri kaum antimodernis telah beberapa kali mengalami reinkarnasi dalam budaya Amerika. Jejak-jejaknya dapat dilacak dalam gerakan Pewartaan Injil (*Social Gospel*). Upaya yang paling bertahan dalam membangkitkan idealisme budaya pada abad ke-20, dilakukan oleh kaum humanis baru pada 1920-an dan awal 1930-an yang dipimpin oleh Irving Babbitt, seorang profesor kajian Prancis di Harvad. Dalam hal ini, Babbit mengutip Emirson pada bagian epigraf karyanya yang berjudul *Literature and the American College*; Ada dua hukum yang terpisah, tidak dapat didamaikan: hukum untuk manusia dan untuk benda-benda. Yang terakhir membangun kota dan armada kapal dan menghancurkan manusia.[5] Di dalam buku *Humanisme Y.B.*

---

[4] Hassan Hanafi, dkk., *Islam dan Humanisme: Aktualitas Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hlm. v.

[5] Bernard Muchland, *Humanism and Capitalism: A Survey of Thought and Morality,* terj, Afthonul Afif (Yogyakarta: Basabasi, 2019), hlm. 52-53.

Mangunwijaya: Menghargai Manusia dan Kemanusiaan (2015), dijelaskan bahwa humanisme merupakan sebuah diskursus yang tidak akan pernah selesai untuk dibicarakan. Berbicara tentang humanisme, pastilah kita membicarakan metamorfosa filsafat manusia dengan konsep serta citra manusia yang manusiawi. Kita ketahui secara bersama, bahwa di dunia Barat, bapak filsafat (anti-feodal, anti-otoriter) ialah Socrates, yang berpandangan bahwa setiap manusia dari dalam dirinya sudah tertanam dengan kebenaran (*truth*). Dewasa ini, terdapat empat aliran pemikiran yang masing-masing dari mereka mengklaim bahwa diri mereka sebagai pemilik dari paham humanisme, yaitu Liberalisme Barat, Marxisme, Eksistensialisme, dan Agama. Humanisme merupakan aliran filsafat yang memiliki tujuan pokok untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia; humanisme memandang manusia sebagai makhluk yang mulia.[6] Humanisme adalah sebuah paham yang menetapkan manusia sebagai pusat realitas, yang memiliki fungsi ganda, yakni sebagai subjek pengolah alam sekaligus sebagai objek tujuan dari pengolahan alam tersebut.[7]

Secara historis, konsep humanisme banyak berpijak pada peradaban Yunani dan Romawi. Hal ini dapat dipahami sebab humanisme merupakan bagian dari kebangkitan peradaban Barat yang berakar dari kebudayaan Yunani-Romawi kuno. Dalam kaitannya dengan hal tersebut, Renaisans ditunjukkan untuk menghidupkan kembali humanisme klasik yang sempat terhambat oleh kegelapan abad Pertengahan.[8] Humanisme dalam pandangan Islam, dipahami sebagai suatu konsep

---

[6] Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Barat*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 39.

[7] Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2013), hlm. 39.

[8] *Ibid.*, hlm. 42-43.

dasar tentang kemanusiaan yang tidak berdiri dalam posisi bebas. Hal ini mengandung pengertian, bahwa memanusiakan manusia harus selalu terkait secara logis. Dalam diskursus inilah, al-Qur'an memandang manusia sebagai wakil atau *khalifah Allah* di muka bumi. Bersamaan dengan itu, Tuhan juga menawarkan nilai-nilai permanen untuk dipilih oleh umat manusia. Nilai-nilai permanen yang dimaksud adalah konsep *tauhid, insan kamil,* dan *al-dlaruriyat al-khamsah*.[9] Karena itu, di sini penting untuk menelusuri corak atau karakteristik humanisme dalam kajian filsafat Islam dan analisis pemikiran Mulla Sadra tentang humanisme.

Mulla Sadra merupakan filsuf Muslim yang pemikirannya dipengaruhi oleh figur-figur filsuf Muslim sebelumnya, khususnya Suhrawardi. Karakter pemikiran yang khas dalam gaya pemikiran filsafat Mulla Sadra adalah adanya pencarian makna batin di dalam kandungan ayat al-Qur'an dan makna filosofis kegiatan ibadah, atau dapat dikatakan juga bahwa Mulla Sadra menggabungkan antara filsafat dan agama dengan menggunakan sumber-sumber utama dalam Islam, yakni al-Qur'an dan hadis.[10] Mulla Sadra atau Sadr *al-Muta'allihin* yang berarti 'Paling Utama di Kalangan Teosof', dilahirkan di Syiraz pada tahun 979-980 H/1571-1572 M.[11] Mulla Sadra lahir dari keluarga yang terpandang, ayahnya bernama Khawaja Ibrahim bin Yahya Qawami, berasal dari keluarga Qawami yang dikenal dengan keluarga ilmuwan dan pemuka agama.[12]

---

[9] Hassan Hanafi, dkk., *Islam dan Humanisme*, hlm. ix.

[10] Ahmad Sahide dkk., *Mulla Sadra, Perempuan, dan Sastr*a, hlm. 96.

[11] Sayyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, terj. Mustamin al-Mandary (Jakarta: Sadra Press, 2017), hlm. 17.

[12] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra: Konsep Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyyah* (Bandung: Muthahhari Press, 2005), hlm. 13-14.

Sesuai dengan apa yang telah dijabarkan di atas, maka dalam tulisan ini penulis menitik fokuskan kajian tentang humanisme Islam perspektif pemikiran Mulla Sadra. Mulla Sadra, yang dalam pemikiran filsafatnya selalu menyandarkan pemikirannya kepada al-Qur'an dan hadis. Hal ini sejalan dengan apa yang dimaksud dari konsep *tauhid, insan kamil,* dan *al-dlaruriyat al-khamsah*.

B. Sekilas Tentang Humanisme dalam Islam

Manusian dalam pandangan Islam merupakan makhluk sentral yang banyak disebut di dalam al-Qur'an. Al-Qur'an sebagai kitab suci agama Islam tidak hanya sebagai petunjuk hidup bagi kalangan muslim dan seluruh umat manusia, akan tetapi al-Qur'an juga menempatkan manusia pada kedudukan yang mulia. Dalam al-Qur'an, pembicaraan tentang manusia memang hanya sebatas garis-garis besarnya, sehingga menghadirkan interpretasi yang berbeda-beda dalam kandungan setiap ayat.[13] Sebagai makhluk Tuhan yang tidak hanya terdiri dari unsur fisik, manusia juga terdiri dari unsur-unsur nonfisik yang disebut dengan metafisika. Dalam kehidupannya, manusia juga memiliki berbagai tujuan hidup disertai obsesi-obsesi yang ingin dicapainya. Di dalam Islam manusia diperbolehkan mencari dan menggapai obsesi yang diinginkannya (kebebasan, kebenaran, dan kebahagiaan) yang berarti sebagai humanis-antroposentris. Meski manusia diberikan kebebasan untuk menggapai segala obsesinya, manusia harus selalu dan harus takluk oleh skenario dan rencana-rencana besar Tuhan —sikap semacam inilah yang dimaksud dengan humanisme

[13] Baedhowi, "Epistemologi Humanisme Islam dan Relevansinya bagi Kehidupan Kontemporer: Kajian Pemikiran Muhammad Arkoun," *Procceding of International Conference on Islamic Epistemology,* Universitas Muhammadiyah Surakarta (24 Mei 2016), hlm. 173.

Qur'ani.[14] Manusia menurut al-Qur'an adalah ciptaan Allah. Ia diberi tugas untuk menjadi *khalifah* di muka bumi[15] dan hal pertama yang dipahami setiap muslim tentang manusia adalah bahwa Tuhan menyatakan Adam (manusia) sebagai wakil-Nya (*khalifatullah*) di bumi.[16]

C. Eksistensi Manusia dalam Filsafat *al-Hikmah al-Muta'aliyah* Mulla Sadra

Al-Hikmat al-Muta'aliyat menjadi mazhab filsafat yang telah berhasil menjadi sintesa di antara berbagai khazanah keilmuan Islam dengan tetap menjaga orisinalitas dan otentisitas pemikirannya. Hal tersebut menjadi suatu alasan yang paling kuat bagi banyak filsuf dan pemikir Islam untuk melakukan kajian terhadapnya.[17] Oleh sebab itu, pemikiran filsafat Mulla Sadra sering disebut sebagai *wujudiyyah* atau *Falsafat al-Wujud*—kemudian diterjemahkan menjadi filsafat eksistensialisme atau eksistensialisme Islam.[18] Sebagai aliran filsafat Barat, eksistensialisme muncul pada abad ke-20 sebagai pemberontak terhadap beberapa sifat dari filsafat tradisional dan masyarakat modern Barat. Eksistensialisme merupakan aliran filsafat yang memiliki misi untuk mengangkat derajat kemanusiaan dan menegaskan otonomi manusia hingga tidak membutuhkan sang pengarah.[19] Eksistensialisme Barat jika dibedakan dengan eksistensialisme Islam, akan terdapat dua

---

[14] *Ibid.*, hlm. 174.

[15] Hassan Hanafi, dkk., *Islam dan Humanisme,* hlm. x.

[16] *Ibid.*, hlm. 19.

[17] Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra*, hlm. 97.

[18] Sholihan, "Al-Hikmah al-Muta'aliyyah Pemikiran Metafisika Eksistensialistik Mulla Sadra," *Jurnal Ulumun*, Vol. XIV, No. 1 (2010), hlm. 34.

[19] Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra," *Teosofi: Tasawuf dan Pemikiran Islam,* Vol. 03, No. 02 (2013), hlm. 437.

perbedaan yang sangat mencolok, sebagaimana diungkapkan oleh Muthahhari. *Pertama*, eksistensialisme Islam tidak hanya berlaku bagi manusia saja melainkan juga untuk alam semesta. *Kedua*, eksistensialisme Islam berpandangan bahwa eksistensi itu sebagai subtantif, dilawankan dengan esensi yang aksidental atau nominal. Sementara eksistensialisme Barat, menggunakannya dalam pengertian keutamaan atau kelebih-dahuluan.[20]

Al-Hikmat al-Muta'aliyat fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, karya terbesar dan terpenting Mulla Sadra, merupakan induk dari seluruh karyanya yang lain. Sesuai dengan judulnya, di dalam karya ini Mulla Sadra membicarakan manusia melalui konsep metafisika dan ontologi.[21] Ontologi (*eimi be dan logos*) yang berarti kata atau pengetahuan, yakni pengetahuan mengenai hakikat benda atau makhluk secara abstrak, atau pengetahuan mengenai hakikat kenyataan.[22] Eksistensialisme dan eksistensi manusia dalam pandangan Mulla Sadra adalah eksistensi yang subtanstif dan esensi hanyalah aksiden. Hal inilah yang disebut dengan *ashalah al-wujud* (*primacy of existence* atau keunggulan eksistensi). Menurut Mulla Sadra, *wujud* adalah realitas tunggal yang muncul dalam gradasi yang berbeda—meminjam istilah Suhrawardi, *mahiyat al-nur*—ialah adanya Tuhan, adanya manusia, dan adanya hewan, semuanya adalah satu wujud, satu realitas, akan tetapi tidak pada *mahiyah* (esensi), melainkan pada *wujud* (eksistensi).[23]

---

[20] Sholihan, "Al-Hikmah al-Muta'aliyyah Pemikiran," hlm. 36.

[21] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 58-59.

[22] Al-Haj Hafiz Ghulam Sarwar, *Philosophy of the Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 24.

[23] Sholihan, "Al-Hikmah al-Muta'aliyyah," hlm. 32.

1. Teori Tentang Jiwa Mulla Sadra

Mulla Sadra, seperti halnya Aristoteles, mendefinisikan jiwa sebagai *entelechy* badan. Oleh karena itu, ketika jiwa itu tidak bersifat abadi, dalam artian bermula, jiwa tidak dapat dipisahkan dan bebas dari materi. Dalam hal ini, Mulla Sadra menolak pandangan Ibnu Sina yang menyatakan bahwa jiwa merupakan sebuah konsep rasional dan bukan sesuatu yang bersifat subtantif.[24]

Menurut Mulla Sadra, jiwa adalah *entelechy* badan jasmaniah yang bekerja melalui fakultas-fakultas yang disebut organ. Dalam hal ini, yang disebut organ oleh Mulla Sadra, bukanlah organ fisik seperti tangan, perut, dan sebagainya, melainkan fakultas-fakultas atau daya-daya yang dengan perantara jiwa yang dapat bekerja, seperti selera makan, nutrisi dan pencernaan. Selanjutnya, menurut Mulla Sadra, jiwa itu bersandar pada prinsip dasar yang disebut dengan perubahan subtantif (*istihala jauhariyah*), jiwa itu bersifat jasmaniah. Namun, pada akhirnya jiwa akan bersifat spiritual selamanya (*jasmaniyat al-huduts ruhaniyat al-Baqa'*). Mulla Sadra mengartikannya sebagai, jiwa muncul di atas landasan materi, tetapi bukan berarti jiwa itu bersifat materi secara absolut.[25]

2. Konsep Manusia dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah* Mulla Sadra

Sebelum melacak secara lebih jauh tentang humanisme atau konsep manusia dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, diperlukan sekilas pemetaan singkat terhadap gagasan filsafat Islam. Secara garis besar gagasan filsafat Islam bisa dibedakan dalam

---

[24] Muhammad Alfan, *Filsafat Etika Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), hlm. 233.

[25] *Ibid*., hlm. 234.

empat sudut pemikiran, yaitu *masya'i* (peripatetik), *isyraq* (iluminasi), *irfani* (gnosis), dans *kalam* (teologi). Peripatetik (*masyaiyah*) berbasis deduksi, logika, dan spekulasi rasional, mengadopsi filsafat Yunani, sintesis Aristoteles dan Plato. Sementara *irfani* (gnosis atau makrifat) berbasis intuisi mistik supra-rasional, melalui suatu penyucian batin yang disebut dengan sufisme. Pemikiran *irfani* tumbuh dan berkembang dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah*[26] (teosofi transenden) yang menjadi fokus kajian dalam tulisan ini. Seperti yang telah dijelaskan pada awal tulisan ini, Mulla Sadra ialah filsuf muslim yang pemkirannya dipengaruhi oleh figur-figur filsuf muslim sebelumnya, khususnya Syihabuddin as-Suhrawardi. Terkait dengan konsep manusia, Suhrawardi berpandangan bahwa hakikat manusia ialah cahaya yang terletak pada jiwa rasional (*al-nafs al-natiqah*), yang memimpin daya-daya rohani lainnya. Setiap jiwa rasional senantiasa mencari cahaya. Di sinilah, Suhawardi mencetuskan pemikirannya tentang konsep manusia, yang disebut dengan "tujuan hidupnya sekaligus hakikat eksistensinya", memperoleh iluminasi atau cahaya pengetahuan dari Tuhan untuk mencapai tujuan *muta'allih* (pencari Tuhan).[27]

Lahirnya seorang tokoh intelektual yang mempunyai kemampuan luar biasa seperti Mulla Sadra pada era Dinasti Safawi menunjukkan adanya tradisi intelektual yang sangat kondusif. Mulla Sadra adalah seorang ahli metafisika dan ahli hikmah terkenal yang tidak dapat dipisahkan dari tradisi lingkungan yang melahirkannya.[28] Dalam *al-Hikmah al-*

---

[26] M. Abdul Fattah Santoso & Azaki Khoirudi, "Tipologi Filsafat Pendidikan Islam: Kajian Konsep Manusia dan Tujuan Pendidikan Berbasis Filsafat Islam Klasik," *Afkaruna*, Vol. 14, No. 1 (2018), hlm. 81-82.

[27] *Ibid*., hlm. 90.

[28] Sayyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hlm. 1.

Muta'aliyah, menurut Mulla Sadra, hakikat manusia dapat dilihat pada tujuan atau cita-cita hidupnya, yaitu memperoleh pengetahuan sempurna tentang Tuhan dan kebahagiaan yang dihasilkan oleh pengetahuan tersebut. Berdasarkan pada prinsip gerak lintas-subtansi (*al-harakah al-jawhariyah*) setiap makhluk selalu dalam proses transformasi; gerak atau perubahan tidak semata dalam bentuk sifat, tetapi juga dalam bentuk subtansi. Di dalam kasus manusia, transformasi dari embrio yang masih berupa mineral ke tumbuhan, dari tumbuhan ke hewan, dari hewan ke manusia, dari manusia ke malaikat, dan akhirnya mendekat ke Allah sebagai subtansi puncak manusia dalam kehidupan dunia sekaligus *tasykik al-wujud* dan *wahdat al-wujud* yang bersifat kondusif bagi kehidupan akhirat.[29] Selain itu, di dalam *al-Hikmat al-Muta-'aliyat,* melalui kreativitas dan kejeniusan berpikirnya, Mulla Sadra memandang manusia dengan memadukan atau mengkombinasikan aliran filsafat Iluminasionisme dan Sufisme. Dalam hal ini, Mulla Sadra tidak memandang manusia dari segi fisiknya saja akan tetapi Mulla Sadra juga memandang manusia dari kesempurnaan jiwanya yang telah dianugerahkan oleh Tuhan kepadanya.

فأوّل ما قبلت من آثار الحياة التغذية والنشوء والنماء والتوليد، ثم حياة الحس والحركة، ثم حياة العلم والتمييز، ولكل من هذه الأنواع من الحياة صورة كمالية يفيض بها على المادة آثارتلك الحياة بقواها الخادمة إياها، تسمى تلك الصورة نفساً أدناها النفس النباتية، وأوسطها النفس الحيوانية، وأشرفها النفس الناطقة، ولهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتي وحدٌّ جامعٌ.[30]

[29] M. Abdul Fattah Santoso & Azaki Khoirudi, "Tipologi Filsafat Pendidikan Islam," hlm. 91.

[30] Shadruddin Muhammad as-Syirazi, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-*

Pemahaman seperti ini terlihat ketika Mulla Sadra memaknai dan memahami ilmu psikologi, menurutnya psikologi merupakan salah satu cabang metafisika yang membahas secara luas persoalan-persoalan tentang asal-usul, pertumbuhan, kejadian di alam kehidupan setelah mati, dan nasib akhir jiwa.[31] Selain itu, pemahaman Mulla Sadra tentang manusia dan eksistensi manusia juga didasarkan pada ayat al-Qur'an, yang dalam hal ini Mulla Sadra menafsirkan firman Allah dalam QS. at-Tin ([95]: 4-6), "Sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Kemudian kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh". Menurut Mulla Sadra, yang dimaksudkan dengan "bentuk yang sebaik-baiknya" adalah bagian jiwa manusia yang bersifat spiritual; sedangkan "tempat yang serendah-rendahnya" menunjukkan bagian manusia yang bersifat material. Adapun "orang-orang yang beriman" merupakan isyarat bagi hikmah yang teoretis, dan "mengerjakan amal saleh" mengacu kepada hikmah yang praktis.[32] Dari sudut pandang seperti inilah, Mulla Sadra memandang manusia sebagai suatu wujud eksistensi yang bebas, dalam pengertian membebaskan manusia dari keterikatannya dengan hal-hal yang bersifat material dan duniawi. Hal tersebut adalah dalam rangka mengantarkan manusia kembali kepada asal-usul penciptaannya, yaitu menuju alam ketuhanan.

Selanjutnya, pemahaman Mulla Sadra tentang manusia juga terlihat ketika Sadra memaknai kata *wujud*, yang dalam penjelasannya diartikan sebagai *wujud* yang tidak hanya dapat

---

Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah, Juz 8 (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1990), hlm. 5.

[31] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra,* hlm. 133.

[32] *Ibid*., hlm. 105.

diterapkan terhadap Tuhan, melainkan juga terhadap manusia. Dalam hal ini Sadra mengemukakan hubungan antara *wujud* konseptual dengan *wujud* hakiki yang dijelaskan seperti berikut: *hubungan yang terjadi antara kemanusiaan dan seorang manusia*. Sadra memaknai bahwa kemanusiaan berada pada seorang manusia bukan pada sekelompok manusia. Jadi, dapat dikatakan bahwa Sadra memandang manusia secara individu atau seorang manusia sebagai individu. Hal ini sesuai dengan *wujud* fundamental, yakni segala sesuatu adalah sama dan sepadan dalam hal keberadaannya, yaitu *wujud*. Jadi, dalam pengertian hewan, yang tercakup dalam definisi manusia sebagai hewan yang berpikir.[33]

إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية. وليس موضع اليد غير موضع الرجل، ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد.[34]

Eksistensi manusia dalam pemikiran filsafat Mulla sadra, yang menurutnya secara mendasar terbentuk dari tiga elemen, yang sebenarnya adalah tiga derajat dalam satu keutuhan; tiga derajat tersebut adalah raga, jiwa, dan ruh yang dimaksud dengan kehidupan fisik (*al-hayat al-jasmaniyyah*), kehidupan psikologi (*al-hayat al-nafsaniyyah*), dan kehidupan spiritual (*al-hayat al-ruhaniyyah*). Selain itu, dalam memahami humanisme, Sadra juga secara langsung mengaplikasikan tiga kesadaran dalam kehidupan pribadinya, yakni kesadaran *al-hayat al-jasmaniyyah, al-hayat an-nafsaniyyah,* dan *al-hayat ar-ruhaniyyah*.[35]

---

[33] Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hlm. 153-162.

[34] as-Syirazi, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, hlm. 313.

[35] Sayyed Hossein Nasr, *al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra,* hlm. xvii-xix.

D. Simpulan

Dalam wacana tentang humanisme, sejak era atau zaman filsafat Islam peripatetik sampai zaman aliran teosofi transendental Mulla Sadra, wacana tentang humanisme lebih menekankan pada manusia sebagai individu. Aliran filsafat Sadra menyempurnakan wacana mengenai humanisme dengan substansi dan eksistensi (*wujud*) jiwa manusia, yang bisa berkembang secara linier menuju kesempurnaannya. Sadra mendefinisikan humanisme (Islam) melalui konsep manusia, hakikat manusia, dilihat dari tujuan atau cita-cita hidupnya, yaitu memperoleh pengetahuan sempurna mengenai Tuhan, yang disebut dengan *al-harakah al-jawhariyah, tasykik al-wujud*, dan *wahdat al-wujud*—yang menurut hemat penulis diartikan sebagai *setiap subtansi pada manusia adalah Allah.* Selain itu, Sadra juga menukikkan pemikirannya perihal humanisme kepada eksistensialisme (dalam tradisi Barat) untuk mengangkat derajat kemanusiaan dan menegaskan otonomi manusia hingga tidak membutuhkan sang pengarah atau membebaskan manusia dari keterikatannya dengan hal-hal yang bersifat material atau duniawi. Hal ini kemudian akan mengantarkan manusia kembali kepada asal-usul penciptaannya, yakni menuju alam ketuhanan. Pemahaman Sadra tentang humanisme dilandaskan pada al-Qur'an seperti yang telah dipaparkan pada bagian akhir tulisan. Sedangkan pemahamannya tentang humanisme juga dinukikkan dengan memaknai kata *wujud*, yang menurut pengertian Sadra, bahwa *wujud* bukan hanya terdapat pada Tuhan, tetapi juga terdapat pada manusia. Dalam Islam, eksistensialisme manusia tidak bisa terlepas dari apa yang disebut sebagai takdir Tuhan, maka dalam pandangan Sadra eksistensi adalah *ashalah al-wujud* (*primacy of existence*) keunggulan eksistensi. ❒

Daftar Pustaka

Alfan, Muhammad. *Filsafat Etika Islam.* Bandung: Pustaka Setia, 2011.

Al-Walid, Khalid. *Tasawuf Mulla Sadra: Konsep Ittihad al-Aqil wa al-Ma'qul dalam Epistemologi Filsafaat Islam dan Makrifat Ilahiyyah.* Bandung: Muthahhari Press, 2005.

Arif, Syaifan. *Humanisme Gus Dur.* Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2013.

As-Syirazi, Shadruddin Muhammad. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah.* Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1990.

Baedhowi. "Epistemologi Humanisme Islam dan Relevansinya bagi Kehidupan Kontemporer: Kajian Pemikiran Muhammad Arkoun." *Makalah, Procceding of International Conference on Islamic Epistemology,* di Universitas Muhammadiyah Surakarta, 24 Mei 2016.

Faiz. "Eksistensialisme Mulla Sadra." *Teosofi Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 03, No. 02, 2013.

Hanafi, Hasan. dkk. *Islam dan Humanisme: Aktualitas Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.

Muchland, Bernard. *Humanism and Capitalism: A Survey of Thought and Morality,* terj. Afthonul Afif. Yogyakarta: Basabasi, 2019.

Syari'ati, Ali. *Humanisme Antara Islam dan Barat, terj. Afif Muhammad*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

Nur, Syaifan. *Filsafat Wujud Mulla Sadra.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Sahide, Ahmad. dkk. *Mulla Sadra, Perempuan, dan Sastra.* Yogyakarta: The Phinisi Press, 2013.

Santoso, M. Abdul Fattah & Khoirudi Azaki. "Tipologi Filsafat Pendidikan Islam: Kajian Konsep Manusia dan Tujuan Pendidikan Berbasis Filsafat Islam Klasik." *Afkaruna,* Vol. 14, No. 1, 2018.

Sarwar, al-Haj Hafiz Ghulam. *Philosophy of the Qur'an.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.

Nasr, Sayyed Hossein. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, terj. Mustamin al-Mandary. Jakarta: Sadra Press, 2017.

Sholihan. "Al-Hikmah al-Muta'aliyyah Pemikiran Metafisika Eksistensialistik Mulla Sadra." *Jurnal Ulumun,* Vol. XIV, No. 1, 2010.

BAB IV

Humanisme Islam dalam Diskursus Sarjana Barat

1

Jeol L. Kreamer, Humanisme Islam, dan Renaisans

Yunita Kurniati

A. Pendahuluan

Islam pada abad ke-10, menurut catatan sejarah telah berhasil dalam membentuk kebudayaan dan peradaban Islam menjadi lebih baik. Faktor yang sangat mendukung kemajuan Islam adalah setelah umat muslim mau membuka diri, belajar ilmu pengetahuan dari luar Islam. Seperti menerjemahkan karya-karya filsuf Yunani, Persia, dan lain-lain. Melihat Islam mengalami kemajuan begitu cepat, membuat Barat mau menerapkan seperti apa yang telah dilakukan oleh Islam tersebut. Dengan semangat tersebut, membuat Barat mengalami kemajuan. Akhirnya, Barat yang tadinya mengalami masa-masa suram, mulai bersinar. Keadaan tersebut dikenal juga dengan Renaisans Barat.[1] Sejak Barat memasuki masa Renaisans, di sana bermunculan ilmuwan-ilmuan yang mengembangkan keilmuan mereka. Selain itu, para filsuf Barat juga banyak bermunculan dan melahirkan banyak aliran filsafat, seperti rasionalisme, empirisme, termasuk juga humanisme.

[1] Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), hlm. 109.

Secara historis, humanisme lahir di Italia, yang ada hubungannya dengan sastra pada abad ke-17. Motivasi munculnya gerakan ini adalah karena para pemikir Barat ingin menghidupkan kembali karya-karya pemikir klasik untuk dijadikan bahan rujukan keilmuan mereka.[2] Humanisme yang muncul saat itu dinamakan juga dengan humaniora, di mana mereka tidak hanya mengadopsi karya-karya dari para pemikir klasik begitu saja, tetapi juga merekonstruksinya sehingga menjadi sebuah pemikiran baru dengan semangat membebaskan Barat dari kegelapan atau kekangan Gereja yang hanya terfokus pada persoalan teologi dan metafiska.[3] Terdapat tiga aliran yang berkaitan dengan humanisme, yakni:

Pertama, eksistensialisme yang dipelopori oleh Kierkegaard. Aliran ini menekankan kebebasan manusia. Menurutnya, manusia itu bebas, bebas memilih, dan menentukan apa yang harus ia lakukan dalam kehidupannya, serta bebas menciptakan nilai-nilainya sendiri dalam kehidupan. Tidak ada campur tangan Tuhan dalam hal ini sebab manusia itu bebas dan merdeka.[4]

Kedua, pragmatisme, merupakan sebuah paham atau ajaran yang menekankan bahwa pemikiran menuruti tindakan.[5] Salah satu tokoh yang berpengaruh dalam aliran ini adalah John Dewey, yang menyatakan bahwa kebenaran tergantung dengan manfaatnya secara praktis. Apabila sesuatu itu dapat

---

[2] Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan,* Cet. VII (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 51-52.

[3] Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Thomas Gale, 2006), hlm. 477.

[4] Bryan Magee, *The Story of Philosophy*, terj. Marcus Widodo & Hardono Hadi. Cet. V (Yogyakarta: Kanisius, 2008), hlm. 217.

[5] John E. Smith, *Semangat Filsafat Amerika* (Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1995), hlm. xvi.

memberikan manfaat secara praktis kepada manusia kepada kehidupan, maka hal tersebut dapat dikatakan benar.

Ketiga, komunisme. Salah-satu tokohnya adalah Marx. Ia lebih menekankan pada kebebasan manusia dalam bertindak dan bertingkah laku termasuk juga untuk mengambil keputusan, dengan mengkomunikasikan dengan yang lain atau dengan bekerja sama antara satu individu dengan individu yang lain, setiap masalah dapat diselesaikan. Itulah mengapa, Marx menyatakan bahwa agama merupakan penghambat bagi manusia dalam bertindak dan bertingkah laku; agama dapat membuat manusia menjadi pribadi yang mudah menyerah ketika ia dihadapkan dengan masalah, manusia akan menyerahkan semuanya pada agama, tanpa mencari solusinya terlebih dahulu.[6]

Ketiga aliran di atas merupakan turunan dari humanisme. Dengan ketiga aliran tersebut dapat disimpulkan bahwa sebenarnya humanisme yang berkembang di Barat adalah humanisme sekuler yang timbul akibat semangat untuk menekan dominasi gereja yang merampas kebebasan manusia. Di mana manusia adalah pemegang kekuasaan dan menentukan benar atau salah. Segala sesuatu ditunjukan untuk memenuhi kepentingan manusia, tidak ada kewajiban agama untuk ikut andil dalam hal ini. Intinya humanisme pada masa ini lahir sebagai bentuk protes terhadap kekuasaan gereja terhadap manusia, supaya ia dapat bebas melakukan sesuatu tanpa dihadapkan dengan rasa khawatir atau takut melakukan kesalahan.

Humanisme yang berkembang di Barat berbeda dengan humanisme dalam Islam. Dalam Islam memang benar bahwa manusia dipandang sebagai *khalifah fi al-ardh*. Namun, bukan berarti bahwa manusia adalah pemegang kendali dalam artian

---

[6] Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat*, hlm. 291-292.

ia bebas melakukan apapun sesuai dengan apa yang menurutnya benar. Kebebasan manusia dalam Islam dibatasi oleh ajaran-ajaran agama. Sehingga bebas di sini berarti manusia bebas melakukan sesuatu yang mengandung maslahat bagi semua makhluk di bumi sebagaimana fungsinya diciptakan sebagai *khalifah* dan *abdullah*.[7] Bukan bebas melakukan apa saja semaunya, yang menurutnya adalah benar.

Namun, ajaran di dalam Islam tersebut seakan sekadar menjadi wacana belaka. Gambaran umat Islam sekarang ini justru ditandai oleh munculnya apa yang disebut dengan *the problem with Islam*, ketika sebagian umat Islam tidak menerapkan ajaran Islam sebagaimana mestinya.[8]

Sementara dari sisi ekonomi, umat Islam juga jauh tertinggal dengan Barat, di mana kemiskinan, kelaparan seperti tidak asing lagi terdengar. Demikian juga dalam bidang ilmu pengetahuan, Islam sangat jauh tertinggal dari Barat. Ilmu pengetahuan di Barat semakin hari semakin berkembang. Jika dibandingkan dengan Islam pada puncak keemasannya, di mana umat Islam telah berhasil membangun peradaban Islam. Bahkan, di beberapa tempat di dunia, umat Islam telah berhasil menunjukkan eksistensinya melalui penyebaran agama, dan telah berhasil mewarnai dunia dengan ajaran dan kebudayaannya. Bahkan, Barat sebelum masuk era Renaisans pun pernah belajar dari Islam. Namun, yang terjadi kini justru sebaliknya, Islam malah mengalami kemunduran.

Kemunduran Islam tersebut memberikan dampak negatif bagi perkembangan humanisme di dalam Islam. Humanisme

---

[7] Harjoni, *Agama Islam dalam Pandangan Filosofis: Sebuah Penghargaan terhadap Nafsu dan Akal* (Bandung: Alfabeta, 2012), hlm. 13.

[8] Ziki Hidayatulloh, "Islam dan Humanisme Menurut Seyyed Hossein Nasr," *Tesis*, IAIN Sumatera Utara, 2012.

yang berkembang di kalangan umat Islam kini, tidak seperti humanisme yang seharusnya ada dalam Islam. Humanisme yang berkembang ini bersifat sekuler, layaknya humanisme yang berkembang di Barat. Lantas, apakah masalah humanisme Islam yang berkembang sekarang ini ada hubungannya dengan humanisme yang terjadi pada masa Renaisans, yang mana pada saat itu umat Islam sedang dilanda kemunduran dari berbagai segi, sebagai akibat dari perpecahan di kalangan internal Islam itu sendiri, di samping serangan dari luar Islam.

Joel L. Kraemer adalah salah satu seorang profesor kajian sejarah dan agama yang banyak melakukan penelitian dan menghasilkan banyak karya. Di antara kajiannya yang sangat menarik, terkait dengan pembahasan dalam tulisan ini, adalah tentang sejarah Islam pada masa Renaisans, bagaimana kondisi Islam pada masa itu, dan juga tentang humanisme Islam. Dengan demikian, mengingat banyak permasalahan yang terjadi di kalangan umat Islam saat ini, terutama yang terkait dengan isu sosial, maka kajian Kraemer tentang Renaisans Islam sangat penting untuk ditinjau kembali. Oleh karena itu, tulisan ini berupaya untuk mengungkap dan merumuskan kembali pandangan Joel L. Kraemer tentang humanisme Islam pada masa Renaisans.

B. Hakikat Manusia

Aliran dualisme menyatakan bahwa hakikat manusia terdiri dari jasad dan jiwa. Ada kebenaran tentang manusia yang hanya bisa ditangkap dari sisi jiwa, sebaliknya ada kebenaran manusia yang hanya bisa ditangkap dari sisi materinya. Jadi, keduanya saling melengkapi untuk membentuk manusia.[9]

[9] Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia melalui Filsafat*

Sementara dari segi humanistik, Carl Rogers berpendapat bahwa manusia itu memiliki dorongan untuk mengarahkan dirinya ke tujuan yang positif. Manusia itu bersifat rasional, merupakan makhluk individu dan sosial. Jadi manusia bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri dan juga kehidupan sosial. Karena ia memiliki akal, atau disebut juga sebagai makhluk rasional yang dapat menentukan nasibnya sendiri, mengatur dirinya sendiri dan bisa berkembang jika diberikan peluang untuk itu. Menurut kaum humanis, manusia memiliki dorongan dari dalam dirinya untuk melakukan sesuatu berdasarkan tanggung jawab individu dan sosial sehingga ia akan berusaha mencapai apa yang menjadi tujuannya. Selain itu, manusia juga akan dihadapkan dengan sejumlah kemungkinan, dan hal itu akan terus terjadi sepanjang hidupnya.[10]

Dalam pandangan Islam, hakikat manusia adalah untuk menunaikan tugas esensialnya yakni tugas ibadah dan tugas *khalifah* sebagai pengatur kehidupan dan mengkoservasi kekayaan alam.[11] Manusia adalah makhluk yang sempurna jika dibandingkan dengan makhluk lainnya. Ia memiliki sejumlah potensi berupa akal dan indra yang tidak dimiliki oleh makhluk lainnya. Itulah mengapa manusia diberi tugas dan tanggung jawab sebagai *khalifah*. Dengan dibekali potensi tersebut manusia akan mampu menjalankan kewajibannya.

Meskipun begitu, manusia juga tidak boleh lupa bahwa ia juga adalah *abdullah*, maka ia tidak boleh melupakan bahwa selain memiliki hak untuk memanfaatkan segala yang ada di bumi, juga bertanggung jawab atas kelestarian dan kemakmu-

---

(Bandung: Rosdakarya. 2001), hlm. 30.

[10] Durotul Yatimah, *Landasan Pendidikan* (Jakarta: Alumgadan Mandiri, 2017), hlm. 41.

[11] Muhammad Tholhah Hasan, *Islam dan Sumber Daya Manusia* (Jakarta, Lantabora Press, 2005), hlm. 128

rannya. Semua ini merupakan kecintaan Allah Swt. kepada manusia karena apa yang telah dianjurkan oleh-Nya adalah semata-mata untuk kebaikan manusia itu sendiri.

Dengan demikian, tidak ada alasan dalam Islam bahwa manusia dapat berkuasa atas alam dan makhluk-makhluk lainnya, sehingga tidak ada ketimpangan sosial dalam kehidupan bermasyarakat, atau sistem kelas di mana yang kaya adalah yang berkuasa. Dalam Islam antara manusia yang satu dengan yang lain adalah sama, yang membedakan hanyalah ketakwaannya.

C. Humanisme Islam pada Masa Renaisans Menurut Joel L. Kraemer

1. Biografi Jeol L Kraemer

Jeol L. Kraemer lahir di Newark, New Jersey pada 11 Juni 1933 dan meninggal pada 11 Oktober 2018 di Chicago. Ia menyelesaikan studinya di Rutger pada tahun 1954 dengan mengambil jurusan filsafat. Ia memulai mengajar studi agama dan studi Arab dan Islam pada tahun 1967-1971 di Yale. Baru kemudian pada tahun 1997 ia menyelesaikan studi S-3 di Columbia dan dipromosikan profesor pada tahun 1986. Jeol juga banyak menghasilkan karya. Artikel pertamanya berjudul "Pendapat al-Farabi tentang Kota Berbudi Luhur dan Dasar Hukum Maimonindes".[12]

2. Humanisme Islam pada Masa Renaisans

Kata *renaissance* berasal dari bahasa Latin, yaitu *re* dan *nasci* yang berarti lahir kembali.[13] Renaisans muncul karena

[12] http://katz.sas.upenn.edu.

[13] Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra*

usaha dari para filsuf Barat untuk menghidupkan kembali karya-karya filsuf klasik dari Yunani dan Persia.[14] Para filsuf Barat ingin menggalakkan satu pembaharuan. Latar belakang gerakan tersebut adalah karena kekecewaan terhadap sikap otoriter Gereja yang merampas kebebasan berpikir manusia. Selain itu, Renaisans Barat muncul sebagai akibat dari keterkejutan mereka karena jatuhnya kerajaan Romawi Timur ke tangan Islam (Konstantinopel). Padahal Romawi Timur merupakan kerajaan besar, lambang supremasi kerajaan Nasrani Eropa.[15] Hal Itulah yang membuat Eropa bangkit dari kegelapan dan mencoba untuk keluar dari kekangan gereja, yang kemudian mengantarkan Barat ke pada kemajuannya yang disebut dengan masa Renaisans Barat. Sejak saat itu, orang-orang Barat mulai menyusun rencana keluar dari kekangan gereja yang tidak memberikan kebebasan bagi para ilmuwan dan filsuf dalam menunjukkan eksistensi mereka dan tidak mengizinkan mereka untuk membagikan apa yang mereka ketahui mengenai kebenaran ilmu pengetahuan pada masyarakat.[16]

Berbeda dengan Renaisans Barat, Renaisans Islam muncul dilatarbelakangi oleh kemunduran Islam itu sendiri. Padahal sebenarnya pada abad Pertengahan, Islam memasuki masa keemasan. Dari berbagai aspek kehidupan, Islam mengalami kemajuan, begitu juga dengan ilmu pengetahuan. Perkembangan Islam ada yang bersifat immaterial dan juga material. Perkembangan immaterial adalah perkembangan kebudayaan

---

(Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2012), hlm. 125.

[14] Ashadi, *Peradaban dan Arsitektur Modern* (Jakarta: Arsitektur UMJ Press, 2016), hlm. 1.

[15] Saifullah, "Renaisance dan Humanisme sebagai Jembatan Munculnya Filsafat Modern," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XXII, No. 2 (Juli 2014), hlm. 133.

[16] Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), hlm. 50.

terutama di bidang ilmu pengetahuan yang hingga pada saat itu banyak melahirkan para filsuf dan ilmuwan dari kalangan muslim yang berperan dalam mengharumkan nama Islam. Salah satu sosok terkenal dan menghasilkan banyak karya terutama yang terkait dengan kedokteran seperti Ahmad bin Ilyas. Bukti lain yang menunjukkan bahwa Islam mengalami perkembangan peradaban adalah dijadikannya Kota Cordoba sebagai pusat pengembangan ilmu pengetahuan dan penelitian, di mana banyak filsuf dan peneliti dunia yang berkumpul dan melakukan penelitian.[17]

Sedangkan bukti perkembangan Islam di bidang material adalah adanya pembangunan di segala bidang, yang dimulai pada masa Amir Abdurrahman I dan puncaknya terjadi pada masa Amir Abdurrahman III. Seperti di bidang perusahaan, produktivitas perusahaan terus dilakukan demi memenuhi kebutuhan akan pakaian, perkakas rumah tangga, dan tidak ketinggalan alat-alat pertanian.[18]

Namun, setelah jatuhnya Baghdad dan Cordoba Islam mengalami kemunduran dan memasuki masa Renaisans. Kemunduran Islam Andalusia dimulai ketika Bani Umayyah di Cordoba jatuh pada tahun 1030 M. Kemunduran Islam juga disebabkan karena perpecahan yang ada di kalangan internal Islam yang disebabkan perebuatan kekuasaan. Akibatnya, Islam terpecah menjadi kerajaan-kerajaan kecil di setiap kota dan provinsi.[19] Perpecahan tersebutlah yang membuat umat Islam mudah dijajah dan mengalami kemunduran, yang disebut pula dengan Renaisans Islam.

---

[17] Yahya Harun, *Perang Salib dan Pengaruh Islam di Eropa* (Yogyakarta: Bina Usaha, 1987), hlm. 56.

[18] *Ibid*., hlm. 59.

[19] Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik: Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam,* Cet. V (Jakarta: Prenadamedia, 2015), hlm. 178.

Dengan demikian, jika Renaisans Barat ditandai dengan kemajuan dari Barat itu sendiri. Sedangkan Renaisans Islam menurut Jeol ditandai dengan sebuah periode pertumbuhan budaya di satu sisi dan di sisi lain merupakan masa keterpurukan ekonomi dan ketegangan sosial, atau disebut juga sebagai masa kegemilangan kerajaan dan kehebatan intelektual di satu pihak, dan kesulitan sosial di pihak lain.[20]

Semangat para ilmuwan dan filsuf muslim pada masa ini tidak seperti apa yang dilakukan oleh para filsuf dan ilmuwan muslim pada abad Pertengahan. Salah satu kelompok yang masih terus aktif dalam memajukan ilmu pengetahuan dan menggali ilmu pengetahuan kuno untuk dijadikan referensi bagi perkembangan ilmu pengetahuan itu sendiri adalah kelompok Sijistani. Aktivitas perkumpulan Sijistani meliputi diskusi-diskusi di antara anggota perkumpulan tersebut dan para pengunjung, diskusi yang terorganisasi dalam kesempatan tertentu, kuliah umum, dan pengajaran khusus.[21]

Namun, ada juga kelompok yang tidak mau lagi bergelut dalam ilmu pengetahuan pada masa Renaisans. Mereka terkesan menutup diri dari segala sesuatu yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan. Ketakutan tersebut karena kekhawatiran mereka akan terjadinya kekeliruan dalam mencari kebenaran dari aktivitas ilmu pengetahuan itu sendiri sehingga pada zaman ini umat Islam dan kaum yang terpelajar banyak yang melarikan diri ke dunia pembahasan agama, bahkan lamakelamaan jatuh ke lembah mistik dan *khurafat*,[22] sehingga kemudian, pada saat itu muncul pernyataan bahwa pintu ijti-

[20] Joel L. Kraemer, *Renaisans Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya pada Abad Pertengahan*, terj. Asep Saefullah (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 53.

[21] *Ibid.,* hlm. 31.

[22] Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik*, hlm. 192.

had sudah ditutup. Menurut Fazlur Rahman, tidak ada satu pun yang menggagas tertutupnya pintu ijtihad. Tertutupnya pintu ijtihad tersebut karena budaya *taqlid* yang dilakukan sudah sangat secara masif. Awalnya hanya orang awam saja yang melakukan hal tersebut, tetapi lambat laun hal tersebut menyebar ke seluruh lapisan masyarakat, dan akhirnya menjadi pertanda bahwa pintu ijtihad benar-benar telah ditutup.[23]

Adapun bentuk kemajuan budaya Islam yang lain terlihat dari bangunan-bangunan istana kerajaan yang sangat megah dan penuh dengan ornamen karya seni yang indah. Dan istana tersebut tidak hanya satu tetapi lebih, karena pada pada saat itu terjadi perluasan wilayah secara gencar-gencaran yang dilakukan oleh pihak istana.

Namun, dalam bidang sosial keadaan umat Islam justru mengalami kesulitan. Banyak terjadi perpecahan di kalangan umat Islam dan banyak kerajaan-kerajaan kecil Islam yang mengalami perselisihan demi untuk memperebutkan kekuasaan. Ditambah lagi saat itu, kekuasaan khalifah mulai melemah karena serangan halus dari kaum Buwaihiyyah.[24] Dinasti Buwaihi merupakan kelompok yang mendukung Ali untuk menjadi khalifah. Itulah mengapa mereka sangat menentang Sunni dan fanatik terhadap Syiah. Mereka terkenal sebagai kelompok yang sangat kuat, dan kejam. Mereka juga senang memanfaatkan kekuasaan Dinasti Abbasiah untuk kepentingan mereka dalam menguasai kerajaan dan kemudian kaum Buwaihi mengajak khalifah bekerja sama untuk bisa melakukan perluasan wilayah. Dengan menjanjikan kepada khalifah bahwa mereka akan membantunya dalam melawan musuh-

[23] Azhari Akmal Tarigan, *Sejarah Sosial Hukum Islam: Dinamika Fikih pada Abad Pertengahan* (Bandung, Cita Pustaka Media, 2013), hlm. 53.

[24] Joel L. Kraemer, *Renaisans Islam*, hlm. 64.

musuhnya, dan khalifah pun mau diajak bekerja sama, hingga pada akhirnya Abbasiah mengalami kemunduran.[25]

Kemunduran yang terjadi pada Abbasiah menunjukkan bahwa meski masih ada kelompok yang menggalakkan ilmu pengetahuan, tetapi apabila kegiatan tersebut tidak didukung oleh pemimpin dan rakyatnya, maka hal tersebut tidak akan mampu membuat Islam mengalami kemajuan. Apalagi jika di antara golongan sering terjadi perpecahan demi untuk mendapatkan kekuasaan, dan demi untuk kepentingan mereka sendiri, tidak peduli apakah yang mereka lakukan menyakiti orang lain atau tidak, bermanfaat bagi kemajuan bersama atau tidak. Hal ini kemudian membuat Islam semakin mengalami kemunduran dan tidak bisa mempertahankan kemajuan dari peradaban Islam. Akibatnya, menurut Kraemer, pada masa ini Islam masih bertahan di bidang kebudayaan dan mengalami kesulitan sosial di sisi lainnya.

Melihat kesulitan sosial yang dihadapi oleh umat Islam pada masa Buwaihi, Jeol menyebutkan ada tiga karakteristik yang menggambarkan manusia pada masa Buwaihi. *Pertama*, Individualis. Individualis lahir sebagai akibat dari munculnya Renaisans, di mana agama seperti sudah tidak diperlukan lagi dalam mengatur kehiduan manusia. Manusia dianggap bisa mengatur dan mengontrol kehidupannya sendiri. Individualisme itu sendiri, berasal dari bahasa Latin, yaitu *indivuus* yang berarti pribadi, perorangan dan bersifat perorangan; dan *isme* yang berarti aliran.[26] Artinya, individualisme ini adalah suatu aliran yang lebih mementingkan keutamaan seseorang.

---

[25] Ali Muhammad ash-Shallabi, *Bangkit dan Runtuhnya Daulah Bani Saljuk Kontribusi bagi Peradaban Islam di Abad Pertengahan*, terj. Masturi Irham & Malik Supar (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), hlm. 45.

[26] A. Mangunhardjana, *Isme-isme dari A Sampai Z* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 107.

Sikap yang sangat mengutamakan individu tersebut, sepertinya terjadi juga pada umat Islam, pada masa Renaisans tepatnya pada masa Bani Buwaihi. Sebagaimana yang dikatakan Kraemer, pada masa Renaisans situasi yang kompetitif terutama di kalangan istana di bawah pemerintahan Buwaihi sangat terasa. Semua kalangan berlomba-lomba mendapatkan popularitas, seorang ahli waris menunjukkan keahlian mereka untuk mendapatkan warisan, seorang tentara berlomba-lomba unjuk kekuatan untuk mendapatkan jabatan, dan lain-lain.[27]

Kedua, kosmopolitan, yang berasal dari kata *kosmos* yang berarti jagat raya. Kosmopolitan adalah suatu wilayah yang di dalamnya terdiri dari banyak penduduk dengan berbagai kebudayaan dan tingkat intelektualitas yang berbeda.[28] Dalam hal ini, berarti masyarakat kosmopolitan terdiri dari masyarakat yang beragam coraknya dengan kebiasaan dan kebudayaan yang berbeda pula. Namun, keberagaman tersebut tidak lantas membuat mereka menjadi terpecah-belah, justru keberagaman tersebut membuat kehidupan mereka berwarna, saling toleran dan bekerja sama dalam keberagaman. Seperti yang disampaikan oleh Gus Dur, bahwa kosmopolitan dapat menghilangkan batasan-batasan etnis secara praktis dalam masyarakat dengan kebudayaan yang plural.[29]

Namun, keberagaman tersebut tidak selalu berdampak positif. Pada masa Buwaihi budaya kosmopolitan yang seharusnya saling menghargai satu sama lain, justru sebaliknya. Masyarakat era Abbasiah yang beragam terbentuk menjadi komunitas-komunitas kecil dengan keyakinan yang berbeda

---

[27] Joel L. Kraemer, *Renaisans Islam*, hlm. 35.

[28] Pius Aportanto & M Dahlan Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkolla, 2001), hlm. 376.

[29] Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institut, 2007), hlm. xxii.

pula; ada yang bermazhab Syiah dan ada pula yang Sunni. Perbedaan ini melahirkan persoalan sosial di antara mereka. Mereka yang bermazhab Sunni merasa asing dengan yang Syiah. Begitu juga sebaliknya. Bahkan, tatkala mereka berhadapan dengan komunitas yang lebih dominan, maka mereka akan menyembunyikan mazhab yang dianutnya agar mereka tidak mengalami kekerasan.[30]

Ketiga, sekularisme. Sekularisme merupakan pemisahan antara agama dengan kehidupan dunia. Artinya, agama tidak boleh ikut serta dalam segala tindakan manusia di kehidupan dunia. Dalam hal ini, jika dikaitkan dengan kehidupan politik, maka segala kegiatan perpolitikan yang ada tidak boleh dilandasi dengan agama, segala keputusan harus didasarkan pada keputusan manusia, yakni pihak yang berkuasa. Begitu juga dalam pendidikan, di mana ilmu pengetahuan haruslah bebas nilai. Artinya, ilmu pengetahuan itu netral tidak ada kaitannya dengan nilai agama.

Beberapa tanda yang membuktikan bahwa pada masa renaisans budaya sekuler ini benar-benar terjadi dapat dilihat dari tindakan para penguasa yang memisahkan antara kegiatan keagamaan dengan pemerintahan. Mereka selalu disibukkan dengan kehidupan pemerintahan yang selalu haus akan kekuasaan dan perluasan wilayah, hingga mereka melakukan apa saja untuk mencapai hal tersebut, seperti menghabiskan uang pajak yang harusnya dimanfaatkan demi kesejahteraan mereka, justru disalahgunakan untuk kepentingan pribadi, memperluas daerah kekuasaan demi popularitas. Padahal dari sisi agama perbuatan tersebut sangatlah bertentangan, dan sudah termasuk ke dalam bentuk kezaliman yang dilakukan oleh pemimpin kepada rakyatnya.

---

[30] Joel L. Kraemer, *Renaisans Islam,* hlm. 38.

Hal yang serupa juga dilakukan oleh seorang penyair. Syair-syair yang mereka buat sangatlah jauh dari keindahan, wawasan, dan juga nilai-nilai agama, kebanyakan syair-syair yang ada demi untuk kesenangan semata. Salah satu tokoh yang terkenal dengan syairnya yang banyak mengandung makna yang negatif adalah Ibn al-Hajajj. Di mana syairnya mengundang orang-orang untuk berpesta pora pada malam hari, kemudian di siang harinya mereka kembali dengan rutinitas mereka seperti biasa, atau bahkan melakukan sesuatu yang benar.[31]

Melihat bagaimana gambaran karakter manusia pada era Buwaihi yang individualis, kosmopolitan, dan sekuler, maka dapat dikatakan bahwa kehidupan sosial pada masa itu bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Hidup manusia tidak bisa dipisahkan dari agama, karena tujuan dari agama adalah untuk mengatur manusia agar tidak terjadi kekacauan di antara mereka. Tidak seharusnya seseorang lebih mementingkan pribadinya atau golongan tertentu saja. Manusia adalah makhluk sosial yang tidak akan bisa hidup tanpa bantuan orang lain, yang seharusnya dapat hidup berdampingan dan bekerja sama. Dalam Islam seseorang diharuskan untuk bersikap baik kepada sesama, baik sesama muslim ataupun non-muslim. Salah-satu bentuk hubungan sesama yang baik dalam Islam adalah saling tolong-menolong, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam QS. al-Mumtahanah ([60]: 8).

Dalam tafsirnya, al-Qurthubi menjelaskan bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang bolehnya bersilaturahmi dan menjaganya antarsesama manusia, baik itu sesama muslim maupun non-muslim. Dalam hadis yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Imam Muslim, disebutkan bahwa turunnya ayat

[31] *Ibid.,* hlm. 40.

tersebut karena Asma binti Abu Bakar bertanya kepada Nabi Muhammad Saw. tentang apakah diperbolehkan bersilaturahmi dengan Ibunya yang masih musyrik, sedang ia adalah muslim. Dalam hadis tersebut dijelaskan bahwa Nabi Saw. membolehkannya.[32]

Meskipun begitu menurut Kraemer, pada masa Buwaihi masih ada sekelompok yang mendukung para humanis. Para pendukung humanisme pada masa itu tergabung dalam lingkaran persaudaraan informal yang didasari oleh semangat dan ideologi persahabatan. Motivasi mereka ialah kesamaan dalam membentuk komitmen di antara mereka dengan alasan adanya keuntungan yang dapat diambil dari ilmu pengetahuan zaman klasik.[33]

Lebih dari itu, Kraemer mengatakan bahwa humanisme Islam yang berkembang pada masa Buwaihi dibedakan menjadi dua. *Pertama*, humanisme filosofis. Dalam hal ini para filsuf muslim mengatakan bahwa tidaklah mengapa jika orang Islam belajar ilmu pengetahuan atau filsafat dari filsuf Yunani. Para filsuf Islam menganggap ilmu-ilmu dari Yunani dapat dijadikan rujukan oleh siapa saja tanpa terkecuali, bahkan filsuf Yunani pun menurut sebagian filsuf Islam juga pernah belajar dengan Luqman *al-Hakim*.[34] Sisi humanis dari filsafat dapat dilihat dari ajaran filsafat yang berlaku bagi setiap orang yang ada di dunia, tidak hanya berlaku bagi orang tertentu saja. Itulah mengapa, belajar filsafat sangat penting, terutama yang berkaitan dengan bahasa sebagai alat komunikasi bagi manusia di mana logika yang menjadi landasannya. Misalnya, ketika ada dua bangsa saling berbagi ilmu pengetahuan, maka

[32] al-Qurthubi, *Tafsir Imam al-Qurthubi (18*), terj. Dudi Rosyadi, dkk. (Jakarta: Pustka Azzam, 2009), hlm. 361.

[33] Joel L. Kraemer, *Renaisans Islam,* hlm. 31.

[34] *Ibid.,* hlm. 25.

bahasalah yang mempertemukan mereka. Bahasa yang baik dilandasi atas logika yang sehat akan mengantarkan mereka bisa saling menerima antara satu dengan yang lain.

Kedua, humanisme literal, yakni ditunjukkan dari kata *adab*. Sisi humanis dari kata *adab* ini adalah karena kata *adab* itu sendiri adalah suatu etika yang mengharuskan seorang untuk bertingkah laku yang baik, sopan dan senantiasa melakukan perbuatan yang manusiawi. Adapun tokoh yang bisa dijadikan sebagai pelaku *adab* pada masa Buwaihi ialah para sekretaris istana, pegawai sipil, sastrawan, dan abdi istana. Di mana masyarakat yang ada pada masa itu terdiri dari banyak etnis, aliran dan juga budaya. Maka tulisan-tulisan yang dibuat oleh para sekretaris istana untuk pidato raja atau hal yang lainnya, benar-benar harus bisa dipertanggungjawabkan mengenai isi dan makna tulisan yang dibuatnya, sedikit saja mereka melakukan kesalahan atau ada isi tulisan yang bernada menyindir aliran lain, maka hal itu akan dimaksudkan sebagai provokasi atas pihak tertentu dan memunculkan permusuhan. Maka, tulisan-tulisan yang dimunculkan dipermukaan haruslah benar-benar tulisan yang tidak ada unsur yang menyinggung pihak manapun dengan kata lain harus bersifat humanis.[35]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa gambaran humanisme Islam dari masyarakat Buwaihi ada yang dikatakan sesuai dengan humanisme Islam dan ada juga yang tidak. Adapun gambaran humanisme Islam pada masa Buwaihi bisa dilihat dari kalangan filsuf dan sekretaris istana. Apa yang mereka lakukan sesuai dengan ajaran Islam khususnya mengenai humansime, di mana seorang filsuf, tidak ada yang saling mengungguli antara satu dengan yang lain, dan tidak berebut

[35] *Ibid.,* hlm. 34.

popularitas, serta tidak saling menjatuhkan. Mereka justru saling bekerja sama demi tercapainya satu tujuan, yakni kebenaran. Sementara di kalangan sekretaris istana, sisi humanisme dapat dilihat dari kebijaksanaan mereka dalam menulis pidato-pidato yang akan disampaikan oleh raja agar dalam pidatonya tidak ada yang menyakiti golongan manapun.

Sedangkan gambaran yang tidak humanis dapat dilihat dari kalangan penguasa, seperti apa yang dilakukan penguasa dan kaum Buwaihi kepada masyarakat. Sebagaimana yang telah dijelaskan bahwa gambaran umum masyarakat Buwaihi sangatlah memprihatinkan. Masyarakat dihadapkan dengan masalah kemiskinan, penindasan dari para penguasa, masyarakat dipaksa membayar sejumlah upeti yang digunakan oleh penguasa untuk kepentingan mereka sendiri, yakni untuk membayar sejumlah tentara agar bisa diajak berperang dalam rangka perluasan wilayah. Lebih dari itu, sang penguasa dari suku Buwaihi sangat kejam. Mereka tidak segan-segan untuk menghukum rakyatnya yang sedikit saja melakukan kesalahan. Para penguasa yang seharusnya memberikan perhatian pada masyarakat bertugas untuk memberikan kesejahteraan rakyatnya, malah jauh dari apa yang diharapkan. Di samping itu, pada masa Buwaihi umat Islam terpecah menjadi beberapa aliran. Aliran yang paling dikenal ialah Syiah dan Sunni. Kedua aliran ini saling bertentangan, terutama tentang persoalan *khilafah*. Akan tetapi, pada masa Buwaihi yang lebih dominan adalah aliran Syiah bahkan Suku Buwaihi pun sangat fanatik terhadap Syiah. Mereka juga tidak segan-segan menghukum siapa saja yang bertentangan dengan segala aktvitas Syiah.[36]

[36] *Ibid.,* hlm. 46.

3. Humanisme Islam Menurut Jeol L. Kraemer

Istilah *humanisme* sebenarnya diciptakan oleh seorang pendidik berkebangsaan Jerman pada tahun 1808.[37] Humanisme berasal dari kata *humanus*, dengan akar katanya *homo* yang berarti manusia. Sedangkan secara istilah, *humanisme* adalah nilai-nilai yang ada pada manusia, dan semua cara untuk bisa meningkatkan kapabilitas manusia secara maksimal.[38]

Perihal humanisme terjadi perbedaan antara Barat dengan Islam, terutama tentang latar belakang lahirnya. Humanisme di Barat merupakan aliran yang muncul dengan semangat Renaisans, untuk menjadikan manusia sebagai sentral dalam kehidupan. Di mana setiap masalah yang terjadi dalam kehidupan selalu dikaitkan dengan manusia, jika manusia tidak diberikan kesempatan untuk menjadi bagian dalam kehidupan termasuk soal pemecahan masalah yang ada dalam kehidupan, maka manusia akan kehilangan eksistensinya sebagai manusia. Itu sama artinya bahwa manusia tidak memanfaatkan potensi yang ia miliki sebagai manusia, yang membedakannya dengan hewan yakni akal. Untuk itulah humanisme lahir dengan memaksimalkan fungsi akal untuk mengatasi masalah sosial yang berkembang di dalam masyarakat untuk membuktikan bahwa sebenarnya manusia itu bebas, dapat mengatur dan mengurus kehidupannya sendiri.

Berbeda dengan humanisme Barat. Dalam Islam, humanisme dipahami sebagai suatu konsep dasar kemanusiaan yang tidak berdiri dalam posisi bebas. Ini mengandung pengertian bahwa makna atau penjabaran arti memanusiakan manusia

[37] *Ibid.,* hlm. 28.

[38] Mangunhardjana, *Isme-isme dari A Sampai Z,* hlm. 93.

itu harus selalu terkait secara teologis.[39] Karakteristik dari humanisme Islam dapat dibedakan menjadi: 1) Adopsi filsafat klasik sebagai pendidikan dan budaya ideal dalam pembentukkan pikiran dan karakter. 2) Konsepsi, non-kekerabatan dan kesatuan umat manusia. 3) Kemanusiaan atau cinta umat manusia.[40]

Menurut para filsuf muslim, tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa manusia itu bebas. Bebas mengatur kehidupannya sendiri tanpa campur tangan agama, apalagi Tuhan. Sebagaimana yang dikatakan Setiawan dalam bukunya yang berjudul *Manusia Utuh: Sebuah Kajian atas Pemikiran Abraham Maslow* bahwa agama dapat mengantarkan manusia pada kesempurnaan hidupnya, yang dapat membuatnya menjaga hubungan baik, baik itu antara sesama manusia, alam, dan maupun juga berhubungan baik pada Tuhan.[41]

Di samping itu, posisi manusia masih tetap akan sama dalam Islam yakni sebagai *khalifah* dan *abdullah*. Tidak dapat dipisahkan antara manusia, Tuhan dan agama, dalam setiap permasalahan yang dihadapi oleh manusia.[42] Lebih dari itu, humanisme dalam Islam bersifat inklusif, yaitu bagaimana agar bisa memanusiakan manusia, dalam artian harus peduli dan menaruh simpati terhadap kesulitan yang dimiliki oleh orang lain, tanpa harus dibatasi oleh batasan-batasan etnis atau status sosial lainnya.[43]

---

[39] Husna Amin, "Aktualisasi Humanisme Religius Menuju Humanisme Spiritual dalam Bingkai Filsafat Agama," *Jurnal Substantia,* Vol. 15, No. 1 (April 2013), hlm. 68.

[40] Joel L. Kraemer, *Renaisans Islam,* hlm. 10.

[41] Hendro Setiawan, *Manusia Utuh: Sebuah Kajian atas Pemikiran Abraham Maslow* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), hlm. 195.

[42] Husna Amin, "Aktualisasi Humanisme Religius," hlm. 69.

[43] Hassan Hanafi, dkk, Islam dan Humanisme, hm. 212.

The mode of humanism that thrived in the renaisance of Islam was clearly not part of the Western rhetorical tradition which had its roots in a Ciceronian educational and cultural program. The overriding objective of the Islamic humanists was to revive the ancent philosophic legacy as formative of mind and character. Like the renaisans humanists, their intelectual preoccupations wwere not intimately bount to a specifik philosophic outlook. Unlike the renaisans humanists, however the islamic humanists did not sun the various branches of philosophy proper. Aristotelian thought dominated their logical investigation, their work in natural philosophy, and thier reflection on ethic. But this tendensy does not betoken a hardbound commitment to a specific philosophic system. Their political thought was fundamentally platonic, and a blend of aristoteliansm and neoplatonism pervaded their metaphisical specilation. They were selective, eferential to the entire lagacy of the ancients, rather than narrowly restrictive. Their interest were mainly philosophic rather than literary. Yet, the foundation of thier studies was textual and philological.[44]

Islam adalah agama yang sangat rasional, ajarannya yang dijelaskan dalam kitab suci al-Qur'an mengajarkan kepada umatnya tentang banyak hal termasuk bagaimana seharusnya manusia berhubungan baik kepada sesama, alam, dan juga berhubungan baik kepada Sang Kuasa. Menurut *jumhur* ulama, keimanan seseorang berubah-ubah, kadang naik kadang bisa juga turun yang disebabkan oleh berbagai faktor, baik dalam diri pribadi maupun dari luar dirinya. Seperti apa yang terjadi pada suku Buwaihi menggambarkan pada kita bahwa sesungguhnya tindakan memanusiakan manusia itu sangat

[44] Jeol L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Culture Revival during the Buyid Age* (Leiden: Brill, 1986), hlm. 6.

dipengaruhi oleh karakter yang melekat pada diri, di samping itu juga faktor eksternal seperti lingkungan keluarga dan masyarakat sekitar juga tidak kalah penting. Oleh karenanya, akhlak pada diri manusia harus terus dilatih. Sebagaimana dikatakan oleh al-Ghazali bahwa akhlak yang baik dapat dibentuk dengan latihan, karena itu maka dapatlah seseorang menjadi manusia yang baik.

Gambaran manusia yang dikategorikan sebagai manusia ideal menurut Kraemer bisa juga dilihat dari golongan tertentu pada masa Buwaihi. Jadi, meski pada masa ini sering terjadi konflik dan juga kesulitan sosial, di sisi lain terdapat orang-orang tertentu yang disebut sebagai manusia ideal di antaranya, *pertama*, para filsuf dikatakan Kraemer sebagai manusia ideal sebab menggunakan kepandaian mereka untuk mengajarkan kebenaran kepada orang lain. Hidup mereka dijauhkan dari keduniawian yang penuh dengan kemegahan. Mereka memilih hidup bersahabat antara satu dengan yang lain sehingga di antara mereka tidak ada yang lebih unggul, tetapi mereka semua saling bekerja sama untuk memajukan ilmu pengetahuan dalam menemukan kebenaran.[45] Para filsuf disibukkan dengan mencari kebenaran, karena dengan kebenaran kebijaksanaan itu sendiri dapat terwujud.

Kedua, raja. Menurut Kraemer, salah satu manusia yang bisa mewujudkan kebahagiaan adalah raja. Karena raja dapat menyerupai Tuhan dan bisa mengemban amanah-Nya untuk mengatur dan mengurus dunia dengan memadukan antara akalnya dengan akal kosmos.[46] Hal ini sejalan dengan ajaran Islam. Dalam Islam pemimpin disebut juga sebagai *khalifah*. Sebagi *khalifah* manusia bukan hanya dianjurkan untuk men-

---

[45] Jeol L. Kraemer, *Renaisans Islam*, hlm. 44.

[46] *Ibid.*

jadi pemimpin bagi dirinya sendiri dan mengarahkan dirinya untuk berbuat baik, tetapi juga harus berbuat baik kepada sesama dan kepada makhluk Tuhan yang lain. Sebagai mana hakikat dari manusia seperti yang dijelaskan sebelumnya.

Ketiga, abdi istana, diindikasikan sebagai manusia ideal karena mereka memiliki banyak sekali ilmu pengetahuan, dan ilmu pengetahuan yang mereka miliki digunakan untuk melayani raja sebagai seorang pemimpin, seperti memberi saran bagaimana seharusnya seorang raja mengurus kerajaan dan memberikan peraturan yang tidak memberatkan rakyatnya. Mereka dengan ikhlas melakukan hal tersebut bukan untuk kepentingan pribadi tetapi demi kepentingan bersama, yakni kemajuan dari pada kerajaan itu sendiri. Karena jika kerajaan mengalami kemajuan, maka rakyat pun bisa merasakan kesejahteraan.[47]

Dengan demikian, gambaran manusia yang baik menurut Kraemer adalah manusia yang tidak hanya bermanfaat bagi dirinya sendiri, tetapi juga bagi orang lain dan lingkungan. Sebagaimana dikatakan Viktor E. Frank, yang dikutip oleh Setiawan, bahwa kesuksesan atau kebahagiaan yang ingin kita capai bukan berupa kepentingan pribadi, dan materi karena jika demikian maka kita malah semakin menjauh darinya. Namun sebaliknya, kesuksesan atau kebahagiaan merupakan sesuatu yang ingin kita capai bukan hanya bagi diri pribadi tetapi juga orang lain.[48]

Hal di atas tentu sejalan dengan ajaran Islam, khusunya mengenai fungsi dari diciptakannya manusia itu sendiri yaitu sebagai *khalifah*. Bukan seperti apa yang terjadi pada masa Buwaihi, yang banyak menyebabkan konflik. Seperti yang di-

---

[47] *Ibid.,* hlm. 46.

[48] Hendro Setiawan, *Manusia Utuh*, hlm. 165.

anjurkan di dalam QS. al-Kafirun ([109]: 1-6) untuk bekerja sama dengan sesamanya terutama dalam persoalan sosial, kecuali dalam hal ibadah. Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya di dalam Islam sudah dijelaskan tentang prinsip-prinsip humanisme itu sendiri.

Humanisme dalam Islam bukan seperti apa yang berkembang di Barat—yang menjadikan manusia sebagai makhluk sentral dalam artian bahwa manusia yang berkuasa atas makhluk yang lain. Bahkan, salah satu aliran yang merupakan pecahan dari humanisme, eksistensialisme menyatakan bahwa agama hanya menjadi penghalang bagi kebebasan manusia manusia untuk menentukan hal yang salah dan yang benar; adanya agama hanya akan memberikan kekhawatiran bagi manusia itu sendiri, terutama dalam mengambil keputusan tentang benar dan salah itu sendiri. Sebaliknya, humanisme dalam Islam tidak pernah memisahkan antara agama dengan nilai-nilai kemanusiaan, ajaran Islam tidak pernah memberatkan manusia dalam melakukan sesuatu, bahkan ajaran Islam sangatlah rasional.

Salah satu wujud dari nilai-nilai kemanusiaan di dalam umat Islam dapat dilihat dari interaksi antarsesama muslim. Sebagaimana yang kita ketahui bahwa antarsesama muslim pada dasarnya adalah bersaudara, meskipun mereka berjauhan tempat. Umat muslim juga diajarkan agar berbuat baik kepada sesamanya, terutama kepada orang yang sedang menderita, tanpa memikirkan terlebih dahulu status sosial orang tersebut, melainkan atas dasar mengharap ridha Allah Swt. semata.[49] Selain itu, bukti lain dari tingginya nilai humanisme Islam di dalam sejarah dan peradaban Islam adalah lahirnya lembaga kemanusiaan yang jumlahnya sangat banyak. Salah

[49] Joel L. Kraemer, *Renaisans Islam*, hlm. 146.

satunya adalah lembaga kemanusiaan seperti masjid. Karena Mengharapkan keridhaan Allah Swt., semua orang berlomba-lomba untuk membangun masjid.[50]

Apa yang sebenarnya ingin dijelaskan oleh Kraemer di dalam bukunya memberikan pelajaran kepada umat Islam bahwa sebenarnya ajaran Islam merupakan ajaran yang benar. Bahkan, jika umat Islam menjadikan ajarannya tersebut sebagai pijakan dalam berkehidupan maka manusia akan dapat mencapai kebahagiaan yang tidak hanya di dunia, tetapi juga di akhirat. Tidak hanya itu, Islam juga menjelaskan bahwa kita harus memilih pemimpin adil yang dapat menyejahterakan rakyat dan membawanya kepada jalan yang benar. Baghdad adalah bukti sejarah bagaimana Islam mengalami kemajuan dan juga kemundurannya. Dan yang sangat menentukan di sini adalah penguasa. Kebijaksaan dari penguasa akan membawa dampak positif bagi wilayah yang dikuasainya, sebaliknya pemimpin yang serakah juga akan memberikan dampak negatif bagi rakyatnya. Terbukti meskipun ilmu pengetahuan pada abad Pertengahan mengalami kemajuan, tetapi hal ini tidak berarti apa-apa tanpa adanya pemimpin yang bijaksana.

D. Simpulan

Joel L. Kraemer adalah seorang profesor yang mengkaji tentang agama dan sejarah. Ia mengkaji tentang humanisme Islam, yang menurutnya berbeda dengan humanisme Barat. Humanisme Islam selain mengutamakan nilai-nilai kemanusiaan, menurut Joel L. Kraemer, juga berkaitan dengan agama atau sesuai dengan ajaran Islam.

Pada masa Renasians humanisme Islam dapat dibedakan menjadi dua, yakni humanisme filosofis dan humanisme literal. Humanisme filosofis terlihat dari ajaran filsafat yang ber-

---

[50] *Ibid.*

laku tidak hanya berlaku bagi satu orang atau orang tertentu saja, tetapi juga bagi semua orang yang mau mempelajarinya. Salah satu ajaran filsafat yang mengedepankan sisi humanis ialah perihal bahasa dan logika. Bahasa sangat penting untuk dipelajari karena ia adalah alat komunikasi. Bahasa yang baik yang dilandasi dengan logika yang sehat akan mengantarkan orang untuk menggunakannya dapat berkomunikasi dengan baik kepada sesamanya dan juga dapat menjaga hubungan baik antarsesama.

Adapun istilah humanisme literal bermula dari kata *adab. Adab* merupakan suatu etika yang menghantarkan seseorang untuk berprilaku baik. Dalam hal ini sekretaris istana adalah tokoh yang tepat yang bisa dijadikan sebagai rujukan bagi humanisme literal pada masa Buwaihi. Terbukti bahwa setiap kali mereka ingin membuat surat atau pidato bagi raja, selalu berhati-hati dan bijak dalam tulisan mereka.

Meskipun begitu, kehidupan sosial pada masa Buwaihi tidak bisa dijadikan gambaran bagi humanisme Islam secara keseluruhan sebab banyak kehidupan masyarakat yang mengalami krisis kemanusiaan, seperti perpecahan yang terjadi di dalam kelompok masyarakat. Mereka saling menyerang demi mendapatkan kekuasaan. Sedangkan mereka yang berkuasa yang selalu mementingkan diri pribadi dan kelompoknya sendiri dibandingkan dengan rakyat dan masyarakatnya.

Sebenarnya humanisme Islam sudah dijelaskan dalam ajaran Islam, di mana muslim bukan hanya menjadi *khalifah* dalam artian menjadi pemimpin bagi dirinya sendiri, tetapi juga harus berbuat baik pada sesama, lingkungan dan juga Tuhan. Apa yang terjadi pada masa Renaisans bukan karena tidak adanya penjelasan dari ajaran Islam tentang humanisme, tetapi karena manusia sendiri yang tidak mau mengamalkan ajaran tersebut. Terbukti bahwa meski di Baghdad

pada masa Renaisans masih ada sekelompok orang yang mendukung humanisme Islam, yakni Sijistani, tetapi hal tersebut tidak berarti apa-apa terutama jika tidak adanya dukungan dari para penguasa dan masyarakatnya. ❐

Daftar Pustaka

Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia: Memahami Manusia melalui Filsafat*. Bandung: Rosdakarya, 2001.

al-Mawangir, Fathiyatul Haq Mai. *Konsep Islam tentang Pendidikan Seumur Hidup*. Palembang: Noer Fikri, 2014.

asy-Syarafa, Ismail. *Ensiklopedi Filsafat*, terj. Shofiyullah Mukhlas. Jakarta Timur: Khalifa Pustaka al-Kautsar Grup, 2005.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Cet. IV. Jakarta: Gramedia Pusaka Utama, 2005.

Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Bakry, Hasbullah. *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*. Jakarta: Tintamas, 1984.

Borchert, Donald M. *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Thomas Gale, 2006.

Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang,1989.

Hanafi, Hassan, dkk. *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Semarang: IAIN Walisongo, 2007.

Harjoni. *Agama Islam dalam Pandangan Filosofis: Sebuah Penghargaan terhadap Nafsu dan Akal*. Bandung: Alfabeta, 2012.

Hasan, Muhammad Tholhah. *Islam dan Sumber Daya Manusia*. Jakarta: Lantabora Press, 2005.

http://katz.sas.upenn.edu

Kraemer, Jeol L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Culture Revival during the Buyid Age.* Leiden: Brill, 1986.

Kraemer, Joel L. *Renaisans Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya pada Abad Pertengahan*, terj. Asep Saefullah. Bandung: Mizan, 2003.

Magee, Bryan. *The Story of Philosophy,* terj. Marcus Widodo & Hardono Hadi. Cet. V. Yogyakarta: Kanisius, 2008.

Maksum, Ali. *Pengantar Filsafat*. Cet. II. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2009.

Mangunhardjana, A,. *Isme-isme dari A Sampai Z.* Yogyakarta: Kanisius, 1997.

Nawawi, Hadari. *Hakikat Manusia menurut Islam*. Surabaya: al-Ikhlas Indonesia, 1993.

Setiawan, Hendro. *Manusia Utuh: Sebuah Kajian atas Pemikiran Abraham Maslow.* Yogyakarta: Kanisius, 2014.

Suhelmi, Ahmad. *Pemikiran Politik Barat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.

Suseno, Franz Magnis. *Menalar Tuhan.* Cet. VII. Yogyakarta: Kanisius, 2006.

Yatimah, Durotul. *Landasan Pendidikan.* Jakarta: Alumgadan Mandiri, 2017.

2

Memahami Humanisme dalam Islam Perspektif George Abraham Makdisi

Annisa Rizki Ananda

A. Pendahuluan

Berbicara mengenai konsep humanisme dewasa ini, tentu perlu diketahui tentang sejarah awal lahirnya humanisme, banyak yang beranggapan bahwa humanisme berasal dari Barat, khususnya Eropa. Namun, pada kenyataanya, sebelum Eropa, konsep humanisme sudah berkembang dalam peradaban Islam, dan justru Eropa-lah yang terinspirasi dari konsep humanisme Islam. Mengutip pandangan Lenn E. Goodman, humanisme Islam bukan sebuah *oxymoron*[1] atau *redudansi*,[2] tetapi merupakan sebuah tema berisikan untaian makna dan nilai autentik yang ditemukan pada masa lalu yang kaya, yang sering dilupakan, juga merupakan cara religius dan filosofis bagi individu dan kelompok untuk membangun masa kini

---

[1] Oxymoron adalah sebuah kata kiasan yang nampak memiliki arti yang bertentangan satu sama lain, atau bisa disebut dengan pertentangan dalam suatu istilah.

[2] Redudansi adalah istilah yang dikenal dengan berlebih-lebihan atau dengan kata lain mubazir.

dan masa depan.[3] Pernyataan ini seolah menyatakan bahwa keberadaan humanisme Islam merupakan suatu bidang ilmu yang sering dilupakan, padahal konsep yang ada di dalamnya dapat membangun suatu individu dan kelompok, baik untuk masa kini dan masa depan. Maka dari itu, diperlukan pembahasan tentang humanisme Islam untuk mengingatkan kembali mengenai sejarah awal lahirnya humanisme. Pada penelitian ini, penulis akan memaparkan pandangan Goerge Abraham Makdisi mengenai kebangkitan Humanisme Islam. Makdisi memaparkan seluk beluk humanisme Islam dalam kajian yang dikenal dengan *studia adabiya* atau *kajian adab*. Istilah *kajian adab* menjelaskan penyebutan guru dan pelajar dalam kajian, menjelaskan cabang-cabang dalam kajian *adab*, dan menjelaskan fungsi dan manfaat mempelajari kajian *adab* supaya melahirkan manusia yang lebih manusiawi. Makdisi mengungkap secara runut tentang segala bentuk pembahasan kajian *adab*, hingga diketahui bahwa kajian adab merupakan benih dari tumbuhnya Renaisans di Italia. Dalam tulisan ini akan dibahas pemikiran Makdisi tentang kajian *adab* dengan menambahkan beberapa penjelasan dan rujukan penguat bagi pandangan Makdisi tersebut.

B. Pembahasan

1. Biografi Makdisi

Makdisi memiliki nama lengkap George Abraham Makdisi (selanjutnya ditulis Makdisi) lahir pada 1920 di Michigan, pendidikan sastranya ditempuh di Universitas Sorbone Prancis tahun 1964. Makdisi adalah seorang pengajar di University of Michigan dan Harvard University, ia dikenal sebagai pakar ten-

[3] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (Newyork: Oxford University Press, 2003), hlm. 23.

tang dunia Arab dan Islam dan merupakan seorang guru besar kajian Arab dan Islam di University of Pennsylvania. Makdisi meninggal di Pennsylvania Amerika pada 6 September 2002.[4]

2. Sejarah dan Istilah Kajian Adab

Kajian adab berkembang setelah peradaban skolatisisme Islam. Skolastik hanya berkembang selama dua abad pertama peradaban Islam di bawah pergolakan politik dan sosial, dan menjadi bidang ilmu yang terpisah dari hukum.[5] Kajian adab merupakan suatu gerakan yang menjadi cikal bakal lahirnya Renaisans di Italia. Kemudian, hal-hal yang terkait dengan konsep humanisme ditarik oleh Makdisi ke masa Islam klasik dan menyamakan istilah *humanisme* dengan istilah *adab* yang dikenal pada masa Islam klasik. Makdisi berpendapat, bahwa terdapat kesamaan antar bidang yang dikaji dalam adab pada peradaban Islam klasik dengan *studia humanitatis*[6] yang berkembang pada masa Renaisans di Eropa.[7] Kesamaan tersebut menurut Makdisi adalah berupa pengaruh yang berasal dari tradisi Islam klasik terhadap kebudayaan Eropa Kristen,[8]

---

[4] George A. Makdisi, *Cita Humanisme Islam: Panorama Kebangkitan Intelekual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya terhadap Renaisans Barat (The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West)*, terj. A. Syamsu Rizal dan Nur Hidayah (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005).

[5] Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam (L' Humanisme de l'Islam),* terj. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 56.

[6] Istilah studia *humanitatis* pertama kali diperkenalkan oleh Aulus Gellius dan Varo, yang menunjuk pada gerakan *paideia* dalam budaya Yunani klasik. Sedangkan istilah *humanista* sendiri diciptakan pada puncak kejayaan zaman Renaisans yang mengacu pada satu kelompok yang menganggap dirinya sebagai *umanisti,* yaitu para penerjemah, guru, dan profesor yang mengajar di berbagai universitas di Italia.

[7] Kata Pengantar Dedi Slamet Riyadi dalam George A. Makdisi, *Cita Humanisme Islam*, hlm. 7.

[8] George A. Makdisi, *Cita Humanisme Islam*, hlm. 8.

bila dilihat berdasarkan sejarah perkembangan Renaisans pun yang menjadi pioner dari perkembangan gerakan tersebut adalah para *umanisti,* yaitu penerjemah literatur-literatur klasik yang memperoleh inspirasi mengenai persoalan kemanusiaan yang ideal dari literatur-literatur klasik melalui *studia humanitatis* tersebut.[9] *Umanisti* merupakan guru atau murid yang mempelajari ilmu mengenai budaya, seperti grammar (nahwu), ilmu retorika, ilmu sejarah, puisi, dan filsafat moral.[10] Sebagaimana Renaisans di Italia yang bisa dikatakan sebagai kelahiran kembali ajaran-ajaran, budaya, dan gaya klasik.[11] Atau bisa disebut dengan gerak balik pemikiran manusia kepada sumber-sumber Yunani.[12] Dari hasil terjemahan terhadap literatur-literatur klasik, salah satunya yaitu literatur Islam klasik, memberikan pengaruh bagi munculnya gerakan Renaisans di Italia tersebut.

Makdisi menjelaskan beberapa istilah *humanisme* yang digunakan pada masa Islam klasik, diawali dengan penjelasan tentang ilmu pengetahuan yang berkembang pada masa Islam klasik. Ilmu pengetahuan terbagi menjadi tiga bidang pada masa Islam klasik: *the Arabic literary arts* (seni kesusasteraan Arab), *the Islamic religious sciences* (ilmu pengetahuan agama Islam), dan *the foreign sciences* atau *the sciences of the Ancients* (ilmu pengetahuan Barat atau ilmu pengetahuan klasik) terkhusus Yunani. Terdapat beberapa kaum intelektual

---

[9] Bambang Sugiharto (ed.), *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan* (Bandung & Yogyakarta: Jalasutra, 2008), hlm. 5.

[10] Lihat, "Kata Pengantar" Abu Hatsin dalam Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di tengah Krisis Humanisme Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 20017), hlm. v.

[11] Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden: E. J. Brill, 1986), hlm. 1.

[12] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 296.

yang membahas tiga bidang ilmu pengetahuan tersebut, di antaranya al-Nadim di dalam karyanya *Fihrist* yang membahas ketiga bidang ilmu pengetahuan tersebut ke dalam sepuluh bab, yang pada bab ketiga dan keempat dibahas mengenai kajian *literary arts* (seni kesusasteraan), sedangkan Khawarizmi dalam karya *Mafatih al-Ulum (Kunci dalam ilmu-ilmu Pengetahuan)* membagi ke dalam dua bagian, seni kesusasteraan diletakkan pada bagian pertama sebelum membahas mengenai kajian ilmu pengetahuan umum, yang dapat diartikan bahwa seni kesusasteraan bisa dijadikan pengantar dalam ilmu pengetahuan umum. Ilmu pengetahuan ini dapat berdiri sendiri dan para pelajarnya dapat melanjutkan pada tingkat yang lebih tinggi. Kajian ilmu pengetahuan ini dapat disebut sebagai kajian *adab*.[13]

Cabang kajian paling mendasar dalam kajian adab, yang berkembang dan menjadi bidang ilmu yang mapan sejak abad ke-2 M, ketika Khalaf al-Ahmar menulis ringkasan kecil tentang ilmu nahwu. Dan ilmu tata bahasa atau nahwu sendiri yang menjadi unsur utama dalam kajian adab mulai muncul pada abad pertama hijriah, penggagas utamanya adalah Abu al-Aswad al-Du'ali, orang pertama yang membuat tanda baca pada teks al-Qur'an dan perubahan bunyi akhir dari sebuah kata, yang terdiri dari tiga bagian, yakni *rafa*' (nominatif), *nasb* (akusatif), dan *jar* (genitif).[14]

Makdisi hanya menjelaskan mengenai kapan ilmu nahwu sebagai salah satu cabang kajian adab berkembang, tetapi tidak menjelaskan kapan kajian adab pertama kali diperkenalkan. Oleh karena itu, tentang kapan kajian adab pertama kali bermula, penulis mengutip Sokhi Huda dalam tulisannya

---

[13] George A. Makdisi, The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), hlm. 88.

[14] *Ibid.*

yang berjudul *Humanisme Islam: Potret Romantis dan Responsnya terhadap Modernisme*. Sokhi Huda berpandangan bahwa kajian adab bermula sejak Rasulullah Saw. menerima wahyu pertama, *iqra*' (bacalah),[15] yang menumbuhkan spirit kebangkitan intelektual. Spirit ini kemudian dikembangkan oleh Dinasti Abbasiah, dengan jalan menerjemahkan karya-karya Yunani, Persia, dan India dengan Khalifah al-Ma'mun (w. 833 M) sebagai pelopornya.[16] Pada masa ini pula ilmu pengetahuan Islam tumbuh dan berkembang, lalu muncul beberapa cabang ilmu. Menurut Sokhi Huda, spirit *iqra*' merupakan alat untuk memajukan dan mengembangkan kemanusiaan manusia. Dalam al-Qur'an dapat ditemukan banyak ayat-ayat yang hampir sama maksudnya dengan *iqra*', dan Rasulullah Saw. pun mentransformasikan semangat keilmuan tersebut melalui hadis-hadisnya, seperti contohnya perintah tentang menuntut ilmu meski harus ke negeri Cina.[17] Dengan demikian, pelopor pertama kajian adab sudah bermula sejak pertama kali wahyu turun kepada Rasulullah Saw.

Perihal istilah-istilah yang digunakan dalam kajian adab, Makdisi memaparkan beberapa istilah. Di antaranya adalah *al-adab, al-adabiyat, anwa' al-adab, durub al-adab, funun al-adab, 'ilm al adab, al-ulum al adabiya, 'ilm al-'Arab, 'ulum al-'Arabiya, al-'ulum al-'arabiya, 'ilm al-lisan, 'ulum al-lisan*. Istilah-istilah tersebut menunjukkan bahwa berbagai macam kajian adab yang dapat disebut juga *studia adabiya*. Sedangkan Ibnu Sina memakai istilah *al-'arabiyyahh wa al-syi'r* yang artinya

---

[15] Isma'il Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (Newyork: Macmillan Publishing Company, 1986) dalam Sokhi Huda, "Humanisme Islam: Potret Romantis dan Responsnya terhadap Modernisme," *Paper,* IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1999, DOI: 10.13140/RG.2.2.14216.11523, hlm. 6.

[16] Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 52-53.

[17] Sokhi Huda, "Humanisme Islam," hlm. 7.

filologi dan puisi Arab untuk menyebut kajian humanisme, sebagai suatu bidang ilmu mandiri.[18] Jadi, kajian adab mempunyai istilah lain yang cukup banyak, humanisme pada masa ini identik dengan istilah *adab*. Oleh karena itu, dalam tulisan ini akan ditemukan beberapa penggunaan kata *adab* atau *studia adabiy*a sebagai istilah dari humanisme Islam klasik.

3. Cabang Kajian Adab

Banyak terjadi perbedaan pandangan mengenai cabang pengetahuan yang termasuk ke dalam ilmu adab, kisaran jumlahnya antara empat hingga empat belas cabang ilmu. Al-Syamir ibn Numar menyatakan bahwa cabang ilmu pengetahuan *al-Mufadhal al-Dzabbi* di antaranya berupa ilmu nahwu, puisi, dan leksikografi (*gharib*)[19] dan biografi. Demikian juga dengan Khalaf al-Amar (w. 180 H) menyatakan bahwa, kegunaan ilmu nahwu di antaranya sebagai pengembangan dalam kajian puisi, pidato, surat, dan dalam kaidah penulisan risalah. Pernyataan yang muncul ini berkembang sejak abad ke-2 H yang menjelaskan mengenai beberapa bidang ilmu dan termasuk ke dalam kajian humanisme.[20] Pada waktu itu seorang sastrawan al-Mubarrad, di dalam karyanya, *al-Kamil* (yang sempurna), menyatakan bahwa dirinya membawa serta berbagai kajian literatur, di antaranya prosa, puisi, *apophthegm*,[21] pidato, ceramah, surat menyurat. Sedangkan Zamakhsyari (w. 538 H) memberikan batasan kajian adab, yaitu sebuah bidang ilmu pengetahuan yang bertujuan agar seseorang terhindar dari kesalahan dalam berkata dan menulis, sebagaimana tradisi orang Arab klasik. Zamakhsyari membagi kajian adab ke

---

[18] George A. Makdisi, *The Rise of Humanism*, hlm. 89.

[19] Ilmu bahasa yang berkaitan dengan teknik penyusunan kamus.

[20] George A. Makdisi, *The Rise of Humanism*, hlm. 89.

[21] Peribahasa dan ungkapan yang berkaitan dengan moral.

dalam dua bidang. *Pertama*, yakni leksikografi, morfologi,[22] etimologi, sintaksis,[23] dan kemampuan bahasa seperti *ma'ani, balaghah*, dan *badi'*. *Kedua,* kaligrafi, mengarang dan menggubah syair, dan beberapa pengetahuan lainnya yang dapat mempertajam pikiran, salah satunya sejarah. Sedangkan Abu al-Barkah al-'Anbari telah menyusun cabang kajian adab di antaranya nahwu, leksikografi, *sharf,* rima dan ritme, sejarah, serta ilmu yang membahas tentang silsilah keturunan orang Arab.[24] Makdisi di dalam tulisannya di suatu jurnal, mencantumkan pendapat Paul Oskar Kristeller mengenai bidang-bidang yang menjadi bagian humanisme berdasarkan pada pelajaran yang didapatnya di Brown University pada tahun 1944 M, bahwa humanisme terdiri dari *grammar* (nahwu), *poetry* (puisi), *rhetoric* (ilmu retorika), *history* (sejarah), dan moral *philosophy* (filsafat moral).[25] Tentang cabang kajian adab yang paling penting dan paling utama adalah ilmu nahwu.[26]

Dari beberapa penjelasan di atas, berdasarkan pandangan para tokoh mengenai cabang kajian adab dapat disimpulkan bahwa cabang-cabang tersebut selalu berkaitan dengan ilmu kebahasaan, di antaranya seperti bidang lisan dan penulisan, yang terdiri dari leksikografi, ilmu nahwu, puisi, prosa, rima, surat menyurat, pidato, sejarah, dan lainnya. Artinya, Kajian-kajian yang dibahas dalam kajian adab selalu terkait dengan hal-hal tersebut.

---

[22] Salah satu cabang dalam linguistik yang membahas tentang morfem dan yang berkaitan dengannya; merupakan bagian dari struktur bahasa yang terdiri dari kata dan bagian kata (morfem).

[23] Bidang ilmu bahasa yang membahas tentang susuan kata dan kalimat atau bisa disebut dengan ilmu tata kalimat.

[24] George A. Makdisi, *The Rise of Humanism*, hlm. 90.

[25] George A. Makdisi, "Scholaticism and Humanism in Classical West," *Jurnal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 2 (1989), hlm. 178.

[26] George A. Makdisi, *The Rise of Humanism*, hlm. 90.

4. Fungsi Kajian Adab

Kajian adab penting dipelajari karena memiliki banyak fungsi dan manfaat bagi kehidupan. Dalam hal ini penulis mengutip pandangan Yaqut[27] yang menegaskan bahwa kajian adab memiliki manfaat bagi kehidupan manusia, di antaranya bahwa, kajian adab dapat dijadikan sebagai pengantar untuk pengetahuan agama, dan bagi keselamatan jiwa. Sebagaimana yang diketahui bahwa sintaksis dapat melindungi dari kekeliruan yang berakibat fatal dalam membaca ayat al-Qur'an. Seperti kesalahan dalam membaca QS. at-Taubah ([9]: 3), "Sesungguhnya, Allah terlepas dari orang-orang musyrik dan Rasul-Nya" yang seharusnya dibaca "sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya terlepas dari orang-orang musyrik".[28] Apabila seseorang tidak memahami sintaksis, maka kesalahan tersebut dapat mengubah makna sebenarnya. Selain sintaksis, ilmu nahwu dan *sharf* pun pada dasarnya terkait erat dengan cara membaca dan memahami al-Qur'an,[29] karena al-Qur'an tidak bisa lepas dari hal yang terkait dengan bahasa. Maka dari itu, untuk memahami al-Qur'an secara baik pun diperlukan ilmu-ilmu khusus yang terkait dengan kebahasaan dan kesusasteraan agar tidak terjadi kesalahan fatal dalam memahaminya.

---

[27] Seorang penulis non muslim yang tidak pernah menulis karya yang berhubungan dengan agama. Namun, beberapa karya tulisnya di persembahkan untuk para tokoh humanisme Islam klasik, para penyair, dan para sastrawan. Karyanya mengenai tokoh humanisme membahas tentang biografi-biografi para tokoh ahli pada bidangnya masing-masing, seperti biografi ahli leksikografi, ahli sejarah, dan sebagainya, begitupun dengan karya yang dipersembahkan bagi para penyair dan para sastrawan juga berisi tentang biografi-biografi para tokoh tersebut.

[28] George A. Makdisi, *The Rise of Humanism*, hlm. 91.

[29] Machasin, "Penelitian Bahasa dan Sastra dalam Kajian Keislaman," Ahmad Pattiroy (ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 78.

Mengenai fungsi lain dari kajian adab, Makdisi mengutip pernyataan Yaqut, yang berpendapat bahwa:

> Note that this variety of learning will not do for those who seek it in order to gain they livelihood, or to acquire ornaments and fine clothing, nor is it of the variety that has a ready market in the madrasa-colleges, or that one can use in scholastic disputations in ceremonial gatherings, rather, it is the learning of kings and prime ministers, of people of eminence and masters, who make it a springtime meadow for their hearts, a pleasurable entertainment for their minds, a relaxing recreation for their souls, and on which their joys shower their blessings. For this learning is the springtime of excellent minds, and the cost price of the superior sciences (i.e. what one must expend in effort in order to gain access to the superior sciences: law, theology, medicine.[30]

Bagi Yaqut, kajian adab bukan untuk orang-orang yang menginginkan materi dan kekayaan, dan tidak pula terlalu diminati di kalangan sekolah-sekolah dan perguruan tinggi. Kajian adab merupakan kajian para raja, para menteri, dan kaum elit yang beranggapan bahwa kajian adab ibarat padang rumput yang menyemai jiwa. Melalui kajian adab para peminantnya dapat merasakan kesenangan dan kebahagiaan karena baginya merupakan hiburan yang dapat menenangkan pikiran. Bagi Yaqut, kajian adab merupakan sebuah jalan untuk memahami ilmu-ilmu lanjutan seperti fikih, teologi, dan kedokteran.

Bukan hanya pandangan Yaqut, Makdisi juga mengutip pandangan al-Afkani di dalam bukunya yang berjudul *Irsyad*

---

[30] Irshad, *Ibn Mammati's Book on Public Administration I,* Qawanin*,* terj. A.S Atiya, (Cairo: Misr Press, 1943), hlm. 53, George A. Makdisi*, The Rise of Humanism*, hlm. 92.

al-Qashid ila Atsna al-Maqashid (petunjuk menuju tujuan tertinggi) yang menyatakan:

> *Adab* is a field of knowledge by virtue of which mutual understanding of what is in the mind is acquired through word-signs and writing. The word and writing are its subject-matter with respect to their communication of ides. Its benefit is that it discloses the intentions in the mind of one person, communicationing them to another person, present or absent. *Adab* is the ornament of tounge, and of the finger tips. By virtue of *adab* man distinguished from the rest of the animals. I have begun with *adab* because it is the first element of perfection; he who is devoid of it will not achieve perfection through any of the other human perfections.

Bagi al-Afkani, kajian *adab* merupakan bidang pengetahuan tentang pemahaman dalam pemikiran yang diungkapkan dalam kata dan tulisan sebagai media untuk menyampaikan berbagai gagasan dan pendapat, yang merupakan kajian utama dari humanisme. Sedangkan fungsi humanisme, menurut al-Afkani, yaitu sebagai ungkapan pesan dari seseorang kepada orang lain yang ada di hadapannya atau tidak. Kehalusan kajian adab menjadi pembeda antara manusia dan binatang, kajian adab merupakan unsur pertama dari kesempurnaan. Seseorang yang tidak memahami dan mengabaikan kajian adab tidak akan mencapai kesempurnaan.[31] Fungsi kajian tata bahasa memiliki nilai guna bagi logika.[32] Artinya, tata bahasa merupakan hal dasar bagi seseorang dalam berlogika. Jadi, Islam membangun manusia terdidik dengan ilmu

---

[31] George A. Makdisi, *The Rise of Humanism*, hlm. 93.

[32] Oliver Leaman & Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (Buku ke-2)*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan Media Utama, 2003), hlm. 1127.

yang disebut *adab*. Dari manusia yang terdidik akan melahirkan manusia yang lebih manusiawi.

5. Metode dan Proses dalam Pendidikan Adab

Metode yang digunakan dalam pendidikan adab adalah dengan membaca karya (*iqra*') dan pendiktean (*imla*'). Metode *iqra*' digunakan untuk mengajari siswa tentang bagaimana membaca naskah dan bahan-bahan pelajaran yang akan dihafalkan, sedangkan metode *imla*', termasuk materi *khath* (seni menulis atau kaligrafi), yaitu dengan mengajarkan cara menulis huruf-huruf dalam kata-kata seperti tanda huruf dan tanda vokal. Dalam hal ini terdapat perbedaan istilah dalam menyebut guru dan murid dalam kajian adab. Istilah yang digunakan dalam menyebut guru, yaitu *mukattib, muktib, mu'addib, nahwiy,* dan *mu'allim*. Istilah *mukattib* dan *muktib* menekankan fungsi utama pada kata *maktab*, yang maknanya adalah guru teknik menulis dan guru membaca al-Qur'an, metode yang digunakan dalam belajar yaitu dengan menuliskan al-Qur'an dan syair, serta pendiktean yang digunakan ketika belajar hadis, leksikografi, dan sebagainya. *Mu'addib* maksudnya berarti guru *adab*, dan yang berkaitan dengan akhlak. Nahwi yaitu orang yang pakar dalam ilmu kebahasaan dan sastra. Sedangkan istilah *mu'allim,* yaitu seseorang yang menyampaikan ilmu pengetahuan kepada orang lain. Istilah-istilah ini merupakan *isim fa'il* (pelaku) dari bentuk kedua (*wazn fa'ala-addaba, kattaba,* dan '*allama*) yang artinya adalah menulis dengan dikte, yang merupakan suatu metode dalam mencatat pelajaran kajian-kajian adab.[33] Sedangkan penyebutan bagi siswa kajian adab berbeda berdasarkan pada tingkatan pendidikannya, antara siswa tingkat sarjana atau pascasarjana memiliki istilah yang berbeda.

---

[33] George A. Makdisi, *The Rise of Humanism*, hlm. 372.

Istilah umum yang digunakan dalam penyebutan pelajar adab, Makdisi mengutip pendapat 'Abbas Ibnu Nashih yang menyebut pelajar humanisme dengan istilah *muta'addibun* yang merupakan jamak dari istilah *muta'addib*, sama halnya dengan istilah yang digunakan oleh al-Shahib Ibnu 'Abbad dalam memberikan penyebutan terhadap para pelajar *adab.* Atau istilah *thalaba* yang digunakan dalam menyebut para pelajar *adab* semua tingkatan, terutama diterapkan bagi pelajar hadis. Namun, untuk istilah pelajar *adab* berdasarkan tingkatan ialah istilah *thalib* atau jamaknya *thallabah, thullab*, dan *tilmidz* jamaknya *talamidz* atau *talamidzah* untuk pelajar tingkat sarjana, sedangkan untuk pelajar tingkat pascasarjana digunakan istilah *mustaghil* jamaknya *mustaghilun*.[34] Dalam tradisi Islam, penyebutan guru dan pelajar di setiap bidangnya berbeda. Pelajar dalam bidang fikih yang disebut dengan *mutafaqqih* dan pengajar fikih disebut dengan *mudarris*.[35]

6. Lembaga Pendidikan Adab

Terdapat beberapa lembaga yang tersedia pada pendidikan adab, yang dapat dikelompokkan ke dalam dua, yaitu lembaga wakaf dan lembaga non-wakaf.

a. Lembaga Wakaf

1) Kuttab atau Maktab

Kuttab telah ada sejak abad pertama Islam, dengan murid dari berbagai kalangan, yang berasal dari budak dan anak-anak yang merdeka. Jumlah *kuttab* sangat banyak, *kuttab* dapat ditemukan di berbagai pelosok dunia Islam, bahkan termasuk pula Spanyol dan Eropa. *Kuttab* merupakan sekolah pada

[34] George A. Makdisi, *The Rise of Humanism*, hlm. 373.

[35] George A. Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam,* (Britain: Gower Publishing Company, 1991), hlm. 12.

tingkat dasar. Ilmu sastra diajarkan sebagai pengantar pada sekolah tingkatan ini, sastra dijadikan sebagai pengantar bagi ilmu umum dan ilmu agama. Sebenarnya, apabila disebut sekolah tingkat dasar, ilmu yang dijarkan pada *kuttab* justru lebih tinggi dibandingkan apa yang diajarkan sekolah dasar pada masa sekarang, *kuttab* bisa disebut sebagai sekolah tingkat dasar, tingkat menengah juga sebagai perguruan tinggi. Di tempat ini para alumni dapat mengabdi kepada gurunya, melanjutkan belajar dengan autodidak atau mengabdi kepada masyarakat sembari ia memperkaya ilmu dan pengetahuan dengan syair dan prosa Arab klasik.[36]

2) Masjid Jami’

Masjid jami’ adalah sebuah lembaga pendidikan yang paling tua yang digunakan sebagai tempat untuk mempelajari ilmu adab dan ilmu agama. Di masjid-masjid diajarkan ilmu filologi, bahasa Arab, ilmu nahwu, fikih, leksikografi, syair, sejarah dan beberapa kajian adab lainnya.[37]

3) Perpustakaan

Lembaga wakaf lainnya, adalah perpustakaan. Lembaga pertama adalah perpustakaan di Madrasah Abu Hanifah dan Madrasah Nizamiyah, disebut *dar al-kutub* (rumah buku), kemudian disebut *khizanah al-kutub* (gudang buku).[38]

b. Lembaga Non-Wakaf

Selain lembaga wakaf, terdapat lembaga non-wakaf milik pribadi dan pemerintah, di antaranya:

---

[36] George A. Makdisi, *The Rise of Humanism*, hlm. 48-49.

[37] *Ibid.*, hlm. 50-52.

[38] *Ibid.*, hlm. 54.

1) Lembaga Pribadi

Lembaga-lembaga pribadi yang dapat dijadikan sebagai tempat untuk belajar adab seperti akademi, majelis, klub, rumah, toko buku dan tempat-tempat terbuka lainnya. Selain itu, untuk para kalangan budayawan profesional biasanya menggunakan sekolah atau madrasah yang berada di bawah naungan kekuasaan negara.[39]

2) Lembaga Pemerintah

Lembaga pemerintah yang biasa dijadikan sebagai tempat untuk belajar adab adalah kantor arsip.[40] Lembaga ini adalah sekolah bagi sekretaris. Dan tempat lainnya adalah istana raja dan bangsawan.[41]

C. Simpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan. *Pertama*, pendidikan humanisme pada peradaban Islam klasik dikenal dengan nama kajian *adab* atau *studia adabiya*. Kajian *adab* ini telah berkembang sejak abad ke-2 M. *Kedua*, kajian *adab* merupakan suatu bidang ilmu yang membahas tentang ilmu tata bahasa, baik bahasa lisan maupun tulisan. *Ketiga*, kajian *adab* menjadi pembuka cakrawala masyarakat Islam atas kesadaran intelektual sehingga ilmu-ilmu umum seperti filsafat, hukum, politik, dan lainnya berkembang—yang pada akhirnya memajukan peradaban Islam, khususnya dalam bidang keilmuan. Selain itu, kajian *adab* merupakan faktor penyebab terwujudnya Renaisans di Italia. Dan yang terpenting adalah, melalui bidang-bidang ilmu yang diajarkan dalam pendidikan *adab* dapat menjadikan manusia lebih bersifat manusiawi. ❒

---

[39] *Ibid.*, hlm. 61.

[40] *Ibid.*, hlm. 64.

[41] *Ibid.*, hlm. 67.

Daftar Pustaka

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996.

Boisard, Marcel A. *L' Humanisme de l'Islam*. Paris: Editions Albin Michel, 1979.

______. *Humanisme dalam Islam*, terj. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Depdiknas. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.

Faruqi, Isma'il. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company, 1986.

Goodman, Lenn E. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press, 2003.

Huda, Sokhi. "Humanisme Islam: Potret Romantis dan Responsnya terhadap Modernisme." *Paper*. IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1999.

Irshad. *Ibn Mammati's Book on Public Administration I, Qawanin*, terj. A.S Atiya. Kairo: Misr Press, 1943.

Kamdani (ed.). *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Semarang: Pustaka Pelajar, 20017.

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Leaman, Oliver & Seyyed Hossein Nasr (eds.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.

______. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*: *Buku ke-2*, terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan 2003.

Makdisi, George A. "Scholaticism and Humanism in Classical West." *Jurnal of the American Oriental Society,* Vol. 109, No. 2, 1989.

______. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

______. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Britain: Gower Publishing Company, 1991.

______. *Cita Humanisme Islam: Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya terhadap Renaisans Barat (The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West),* terj. A. Syamsu Rizal & Nur Hidayah. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005.

Pattiroy, Ahmad. *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Sugiharto, Bambang (ed.). *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan*. Yogyakarta dan Bandung: Jalasutra, 2008.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

3
Penggalian Annemarie Schimmel atas Dimensi Humanisme dalam Tasawuf

Asep Saepullah

A. Pendahuluan

Perdebatan hangat antara ilmu kemanusiaan (humanisme) dengan ilmu agama (teologi) telah lama terjadi. Sejak abad pertengahan, ketika ilmu pengetahuan (*science*) dikuasai oleh doktrin gereja, di mana orang-orang tidak boleh lebih percaya tentang kebenaran melalui ilmu pengetahuan, sebab ajaran gereja telah memiliki kebenaran yang mutlak.

Puncaknya pada abad ke-16, mulai bermunculan para saintifik untuk melawan hegemoni gereja yang bersamaan dengan reformasi yang terjadi di dunia Kristen. Gerakan humanisme awal digagas oleh Erasmus yang memperjuangkan kebebasan manusia untuk menentukan nasibnya sendiri. Selain Erasmus, masih banyak tokoh humanis awal lainnya seperti Grotius, Petrarkha, Rabelais, Thomas More, dan lain-lain.

Munculnya gerakan humanisme, membuat para agamawan khawatir karena humanisme secara langsung maupun tidak langsung dapat menggantikan objek penyembahan

Tuhan dengan apa yang disebut *humanity*, kehidupan individu adalah untuk melayani kemanusiaan. Menurut humanisme, kedudukan tertinggi dari kehidupan moral adalah mencintai dan melayani umat manusia.

Dalam agama sendiri, terdapat tiga doktrin yang berlaku yaitu dokrin tentang ketuhanan, doktrin tentang dosa dan keselamatan, dan doktrin terakhir tentang keabadian atau kekekalan. Humanisme muncul dengan mengganti doktrin ketuhanan menjadi humanitas, doktrin mengenai dosa dan keselamatan menjadi egoisme dan altruisme, dan doktrin tentang keabadian atau kekekalan menjadi cinta kasih pada kemanusiaan.

Humanisme berangkat dari ketidakpuasan manusia terhadap doktrin yang diajarkan oleh agama. Doktrin tersebut menyebabkan manusia tidak mampu mengembangkan ilmu pengetahuan. Dari doktrin tersebut juga, muncul kelompok-kelompok agamawan yang sangat fanatik terhadap ajaran agama ter-sebut dan menolak semua ajaran selain dari ajaran agama termasuk humanisme.

Pada dasarnya manusia dan agama seharusnya dapat berdampingan dan saling mengisi satu sama lain. Apabila agama diartikan hanya sebagai kepatuhan, ketundukan, dan ketidakberdayaan manusia dalam menjalankan takdirnya sendiri, maka jelas humanisme menolaknya. Namun, apabila agama dilihat dari kacamata historis, maka sudah barang tentu sejarah agama sejalan dengan semangat humanisme yang ingin membebaskan manusia dari segala macam bentuk penyiksaan, penindasan, dan perbudakan manusia.

Dalam perspektif Islam, humanisme harus dipahami sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari ajaran Islam. Yakni bagian yang membahas mengenai cara memahami manusia sehingga humanisme memiliki keterkaitan dengan teologi.

Hal tersebut tercermin dalam teks suci al- Quran yang menjelaskan tentang fungsi manusia di muka bumi sebagai *khalifah* atau *wakil Tuhan* yang mengurus bumi beserta isinya.

Manusia sebagai *khalifah* di muka bumi, telah diberikan kecerdasan secara intelektual dan kecerdasan secara spiritual oleh Tuhan. Dengan dua kecerdasan tersebut manusia memiliki kebebasan untuk memutuskan dan memilih sesuatu yang hendak manusia lakukan, baik melakukan perbuatan terpuji ataupun melakukan perbuatan tercela. Perlu kiranya dipahami pula mengenai konsep humanisme yang diadaptasi saat ini tidak terlepas pula pada filsafat Yunani dahulu. Sedangkan konsep humanisme dalam Islam tidak terlepas dari ajaran Islam itu sendiri sebagai hal yang mendasar. Sebaliknya, humanisme di Barat mengalami problematika karena tidak ada pijakan mendasar, hanya menggunakan akal sebagai kebenaran semata. Padahal kebenaran akal ataupun rasio mempunyai kelemahan karena dianggap bersifat subjektif.

Sebagai *wakil Tuhan*, manusia berada pada derajat tertinggi di antara semua ciptaan dan tidak ada yang mengunggulinya—maka dari itu manusia tidak seharusnya mencari selain-Nya. Allah mengangkat derajat anak cucu Adam dan menjadikan seluruh alam raya sebagai karunia bagi manusia, selama mereka menggunakan akalnya. Tanggung jawab manusia sebagai *wakil Tuhan* di muka bumi, mengundang perhatian khusus dari para pemikir Barat, tidak terkecuali Schimmel. Ia mendeskripsikan ulang cara memahami konsep manusia dalam Islam, di tengah pertentangan para pemikir Barat yang meragukan objektivitas dunia mistik tasawuf.

Dalam bukunya yang berjudul *Mystical Dimensions of Islam*, Schimmel membahas tentang "*Man and his Perfection*". Dia mengatakan:

> *The position of man in Islam, and especially in sufism, has been a subject of controversy among western scholars. Some of them have held that man, as "slave of God," has no importance whatsoever before the Almighty God: he almost disappears, loses his personality, and is nothing but instrument of eternal fate. The concept of 'humanism' of which European culture is so proud is, according to these scholars, basically alien to Islamic thought.*[1]
>
> (Kedudukan manusia dalam Islam dan lebih-lebih dalam tasawuf, menjadi pokok pertentangan di antara sarjana-sarjana Barat. Beberapa sarjana berpendapat bahwa manusia sebagai "hamba Tuhan" tidak berarti sama sekali di hadapan Tuhan Yang Maha Kuasa; manusia itu nyaris hilang lenyap kehilangan kepribadiannya dan manusia itu bukan apa-apa kecuali hanya alat belaka dari takdir abadi. Menurut beberapa sarjana tersebut, konsep 'humanisme' yang begitu dibanggakan oleh kebudayaan Eropa yang pada dasarnya asing bagi pemikiran Islam).[2]

Berdasarkan pada pemaparan Schimmel di atas, memang tidak mudah memahami dan memberikan keterangan tentang antropologi yang sifatnya mistis dalam Islam, bahkan bagi seorang sarjana Barat sekalipun. Oleh karena banyaknya segi-seginya seperti Islam itu sendiri. Ditambah lagi adanya perbedaan besar antara aliran-aliran mistik paling awal (*salaf*) dan yang kemudian (*kholaf*). Maka dari itu, hanya mungkin menunjuk kepada beberapa segi dari masalah yang tampak penting saja untuk memahami "manusia" dalam Islam secara umum dan tasawuf secara khusus. Bahkan tanpa upaya memberikan gambaran yang lebih lengkap tentang masalahnya.

---

[1] Lebih jauh lihat, Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 187.

[2] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018), hlm. 237.

Kembali pada hakikat manusia, bahwa seluruh alam raya ini diciptakan untuk manusia. Oleh sebab itu, manusia merupakan pusat dari semua ciptaan. Semua aturan Tuhan bagi manusia ditujukan demi manusia itu sendiri. Di sinilah letak semangat humanisme yang sejalan dengan ajaran Islam, terutama yang berkaitan dengan manusia. Humanisme mistis tasawuf yang dibahas Schimmel dalam "*Man and his Perfection*" menjadi salah satu arahan untuk meninjau bagaimana pemikiran Schimmel terkait "*Man in Islam"* dan memahami relevansinya dengan humanisme. Terakhir, perlu dicatat juga bahwa Schimmel bukan seorang tokoh humanisme yang memiliki konsep sendiri terkait dengan humanisme. Ia hanya menjelaskan kembali terkait konsep manusia menurut pandangan para sufi.

Selain pembahasan yang sudah penulis jelaskan di atas, tulisan ini akan membahas secara spesifik tentang biografi singkat Schimmel, konsep *Man in Islam* Schimmel dalam perjalanannya memahami tradisi sufistik Islam dengan segala seginya, hingga ia melahirkan buku tentang dimensi mistik dalam Islam yang mengupas sisi positif dunia sufi dibanding para orientalis lainnya. Fokus kajiannya hanya pada konsep manusia dalam Islam yang disebut Schimmel dengan istilah *man and his perfections* (manusia dan kesempurnaannya).

Pemikiran Schimmel secara umum dan ditinjau dari berbagai aspek keilmuan telah cukup banyak dikaji, baik oleh para pemikir barat maupun timur. Namun, ada satu hal yang cukup penting untuk dikaji secara kritis, yaitu konsep manusia di dunia tasawuf Schimmel lebih positif dibandingkan para orientalis lainnya. Apakah Schimmel dalam memahami tradisi Islam, khususnya tradisi tasawuf dan konsep manusia dalam Islam, menggunakan kacamata positif dibandingkan para orientalis lainnya seperti yang disimpulkan oleh penulis

sementara? Dan bagaimana pula hubungan konsep manusia dalam Islam (*man in Islam*) Schimmel dengan humanisme? Tentu saja dua pertanyaan tersebut akan menjadi pembahasan utama dalam tulisan ini.

Dengan pendahuluan ini, diharapkan pembaca sudah dapat memahami arah dan pokok utama dari penelitian ini. Pada bagian selanjutnya akan dibahas mengenai biografi singkat tentang Schimmel. Melalui biografi singkat ini, diharapkan mempermudah peneliti dalam memahami manusia dan kesempurnaannya dalam karya Schimmel berjudul *Mystical Dimensions of Islam* yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi *Dimensi Mistik dalam Islam* menjadi pokok pembahasan. Sedangkan di bagian terakhir memuat kesimpulan dari seluruh kajian ini.

B. Biografi Singkat Annemarie Schimmel

Prof. Dr. Annemarie Schimmel (1922-2003) adalah seorang sarjana Jerman yang terkemuka dan paling berpengaruh, yang menulis secara ekstensif tentang Islam.[3] Ia lahir pada 7 April 1922 di Earfurt, Jerman. Pada usia muda (21 tahun) Schimmel mendapat gelar doktor bidang bahasa dan Peradaban Islam di Universitas Berlin. Tidak hanya itu, dunia seolah tercengang dibuat olehnya sebab, pada usia 23 tahun, ia telah berhasil menjadi seorang profesor Kajian Islam dan Arab di Universitas Marburg, Jerman, tempat ia mendapatkan gelar keduanya dalam bidang Sejarah Agama. Secara akademik, ia menjadi bagian dari tenaga pengajar dan profesor emeritus bidang kebudayaan Indo-Muslim di Universitas Harvard dari tahun 1967 hingga tahun 1992.

---

[3] Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman: Aspek Feminim dalam Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), hlm. cover dalam bagian depan.

Tahun 1954 adalah fase penting dalam sejarah kehidupan Schimmel. Pada saat itu, ia diangkat menjadi profesor Sejarah Agama di Universitas Ankara, Turki. Di negeri ini Schimmel menghabiskan waktunya selama lima tahun untuk mengajar dan mengkaji Islam secara intensif tradisi spiritual yang berkembang di turki, salah satunya adalah tradisi sufi atau tasawuf. Saat itu Schimmel sering ke Konya untuk mengunjungi makam sang Maulana, Jalaluddin Rumi. Puncaknya pada acara peringatan hari lahir Rumi, 17 Desember 1954, Schimmel diberi kehormatan khusus untuk menyampaikan kuliah pembuka, diamana acara tersebut diperingati kembali setelah sekian lama dilarang oleh pemerintah Turki.

Kecintaannya terhadap Sang Maulana Jalaluddin Rumi, membuat Schimmel belajar secara mendalam karya-karya Rumi. Dengan bukunya yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, seperti *Dunia Rumi: Hidup dan Karya Besar Penyair Sufi*, Schimmel berusaha menyajikan sekaligus mengimajinasikan perasaan sufistik kepada pembacanya melalui kultur dan kebudayaan Konya, beserta dengan puisi yang sangat puitis dari Rumi.

Selain Rumi, tokoh Islam lainnya yang menjadi pusat perhatian Schimmel adalah Muhammad Iqbal. Dua tokoh ini menjadi inspirasi Schimmel dalam memahami sekaligus menyajikan Islam kepada para pembacanya dengan kacamata positif. Baginya, belajar adalah proses mengubah pengetahuan dan pengalaman menjadi kebijakan dan cinta, untuk menjadi dewasa. Seperti pada kata *mistik* sendiri mengandung sesuatu yang misterius, tidak dapat dicapai hanya dengan cara biasa atau dengan cara intelektual semata, tetapi diperlukan suatu definisi yang sepadan dengan makna di dalamnya. Kesadaran terhadap Kenyataan Tunggal yang mungkin disebut kearifan, Cahaya, Cinta, atau Nihil merupakan definisi yang tepat untuk

mistik bagi Schimmel. Dari sini bisa dilihat bahwa Schimmel memberikan sentuhan humanisnya dalam menyampaikan Islam kepada para pembacanya.

Demikian biografi singkat Schimmel yang meninggal pada tanggal 26 Januari 2003, setelah mengalami penyakit komplikasi pasca operasi dengan meninggalkan banyak karya-karya monumental di antaranya: *As Through a Veil, and Muhammad is his Massenger* (1985); *A Dance of Sparks: Imagery of Fire in Galib's Poetry, Mystical Dimensions of Islam* (1975); *Kompass Islam = Compass Islam* (1998); *Islam: an Introduction* (1992); *Islamic Names* (1995); *I am Wind You are Fire: The Life and Work of Rumi* (1996), *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India* (1976), *Wa Anna Muhammadan Rasulullah* (1950), *My Soul Ii a Woman: The Feminine in Islam* (1995), dan banyak karya Schimmel lainnya.

C. Humanisme dalam Islam Menurut Annemarie Schimmel

1. Tradisi Sufistik Islam dengan Segala Seginya

Sebelum membahas mengenai konsep manusia dalam Islam yang disajikan oleh Schimmel, maka perlu kiranya terlebih dahulu membahas terkait tradisi sufistik dalam Islam dengan segala seginya. Hal tersebut tidak terlepas dari fokus kajian yang dilakukan oleh Schimmel kebanyakan bersentuhan dengan dunia tasawuf.

Islam merupakan agama yang diturunkan oleh Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw. melalui malaikat Jibril, dengan al-Qur'an sebagai kitab sucinya. Meskipun demikian, risalah dasar yang dibawa oleh Nabi Muhammad telah dibawa juga oleh para nabi sebelumnya, yaitu risalah untuk meng-Esa-kan Allah Swt.

Penyebaran agama Islam tidak terlepas tradisi masyarakat pada saat itu sehingga menyebabkan Islam memiliki berbagai macama tradisi, salah satunya tradisi sufistik. Kemudian dari tradisi sufistik ini melahirkan berbagai macam aliran dalam Islam, di antaranya *tarikh*, tarekat, makrifat dan tasawuf.

Terlebih lagi tradisi sufistik Islam dengan tasawufnya, mampu mengundang para pemikir Barat dan Timur untuk mempelajarinya, baik secara spiritual maupun secara akademik, tidak terkecuali para orientalis. Salah satunya Schimmel, yang kemudian dikenal sebagai salah satu tokoh yang berhasil menghidupkan kembali ajaran Rumi dengan berbagai macam karyanya.

Berangkat dari keresahan Schimmel mengenai banyaknya buku-buku mengenai tasawuf yang telah diterbitkan, tetapi buku-buku tersebut tidak menggambarkan tasawuf secara utuh hanya menyentuh satu sisi saja dalam tasawuf. Hal tersebut dikarenakan tasawuf dipahami sebagai sesuatu yang begitu luas dan wujudnya begitu besar sehingga tidak ada seorang pun yang berani menggambarkan tasawuf secara utuh untuk dipahami, baik dipahami secara spiritual maupun secara intelektual.

Menurut Schimmel hal pertama yang harus dipahami sebelum belajar tasawuf, ialah makna "sufisme" yang biasa digunakan untuk menyebut mistik dalam Islam. Kata "mistik" sendiri sesungguhnya tidak bisa dipahami dengan cara-cara biasa atau cara intelektual saja. Sebab, "mistik" dan "misteri" sendiri berasal dari bahasa Yunani, *myein*, yang memiliki arti "menutup mata".

Definisi mistik di atas hanya sebagai gambaran umum saja, sebab pengalaman mistik tidak bisa dijelaskan secara ilmiah, baik menggunakan penalaran maupun menggunakan filsafat. hanya kebijaksaan atau kearifan hatilah seseorang dapat men-

dalami beberapa segi yang ada dalam pengalaman mistik.

Tradisi sufistik dalam Islam dengan segala seginya, berdialog dengan pembacanya. Dia berusaha mengimajinasikan sufistik kepada pembacanya lebih positif daripada para orientalis. Mengekspos nilai positif humanisme Schimmel. Melahirkan satu pemahaman baru dari penulis. Bisa juga melalui kritisi Schimmel mengenai *Man and his perfections*.

Bagi Schimmel, mistik dapat didefinisikan sebagai cinta kepada yang Mutlak sebab kekuatan yang memisahkan mistik sejati dari *tapabrata* (*ascetism*) adalah cinta. Cinta di sini adalah Cinta Ilahi. Jenis cinta ini membuat manusia mampu menerima, bahkan menikmati segala sakit dan penderitaan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya. Hal tersebut dilakukan tuhan semata-mata untuk menguji dan membersihkan hati dan jiwa manusia. Melalui cinta ini jiwa si ahli mistik (sufi) mampu menghantarkannya bertemu dengan Sang Khaliq.

Dalam pengalaman mistik, harus dibedakan lebih dahulu mana yang disebut sebagai Mistik Ketakterhinggan (*Mysticism of Infinity*) dan Mistik Kepribadian (*Mysticsm of Personality*). Mistik pertama, melambangkan Tuhan sebagai sesuatu yang tidak terbatas melampaui akal pikiran manusia. Hal tersebut biasa diibaratkan samudra yang tidak bertepi dan di tengahnya diri manusia hanya bagaikan setetes air yang lenyap. Macam mistik inilah yang biasa ditentang oleh para pembaharu dan orientalis, sebab tidak sejalan dengan semangat humanisme Barat.

Sedangkan mistik kepribadian digambarkan sebagaimana hubungan manusia dan Tuhan, dipahami sebagai hubungan antara makhluk dan Pencipta atau antara si mabuk cinta yang mendambakan kekasihnya. Konsep mistik seperti inilah yang sejalan dengan spirit humanisme sebab tidak menghilangkan diri manusia di hadapan Tuhannya.

2. Konsep Manusia dalam Islam

Sosok Schimmel merupakan pribadi yang unik dengan pemikirannya yang tergolong tipikal. Bagi kebanyakan sarjana muslim, pemikiran Schimmel jauh berbeda dengan sarjana-sarjana Barat lainnya, terutama yang berkaitan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Schimmel justru ingin membongkar tesis Barat yang mengatakan bahwa ajaran sufi dapat menghilangkan dimensi kepribadian manusia, yang bagi Schimmel justru sebaliknya. Maka dalam upaya memahami manusia, harus dipahami dulu asal-usul manusia itu sendiri, yang kemudian Islam memiliki konsep manusia yang lebih terperinci dari mulai sebelum manusia itu lahir hingga setelah meninggal. Semua itu ada di dalam al-Qur'an dan bisa diuji secara ilmiah.

Di dalam al-Qur'an, misalnya, dijelaskan tentang penciptaan manusia melalui tangan Allah "...dengan kekuasaan-Ku" (QS. Shaad [38]: 75) dan dijelaskan lebih lanjut, sebelum Allah Swt. memberikan jiwa dan kehidupan kepada Adam dengan meniupkan roh-Nya ke dalam tubuh Adam, Ia ciptakan Adam dari tanah liat selama empat puluh hari (QS. Hijr [15]: 29, QS. Shaad [38]: 72). Sehingga dalam diri Adam terdapat dua pencerminan dari dua dunia (ruh dan jasad). Apapun yang ditanamkan dalam dua dunia tersebut, disebut dengan wujud manusia, sehingga nanti "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami disegenap penjuru dan pada diri mereka sendiri..." (QS. Fushshilat [41]: 53).

Pengetahuan tentang penciptaan manusia di atas, bagi Schimmel, telah memberikan kedudukan yang tinggi dan terhormat kepada manusia. Bagaimana tidak, dilihat dari sudut manapun manusia merupakan karya Tuhan yang sempurna, ia hidup dengan menggunakan nafas Tuhan dalam dirinya, sehingga manusia seperti cermin yang dapat memantulkan

sifat-sifat Tuhan. Misalnya, di dalam QS. al-Baqarah ([2]: 31), menerangkan tentang pengetahuan khusus yang diberikan Allah kepada Adam, Allah mengajarkan nama-nama (benda) semuanya. Seperti dijelaskan dalam hadis bahwa Allah menciptakan Adam sesuai *'ala shuratihi* (sesuai dengan bayangan-Nya).[4] Dilihat dari kacamata tersebut, Adam adalah model asli yang menjadi contoh manusia sempurna. Dengan mengetahui nama-nama (benda) semuanya, berarti Adam dapat menguasai semua itu secara tidak langsung, yang kemudian dipakai baik untuk dirinya pribadi maupun untuk menguasai semua benda-benda tersebut semata. Lebih jauh, Adam telah ditunjuk oleh Tuhan sebagai *khalifah* yang memelihara sekaligus memerintah di bumi, dan para malaikat diperintahkan Tuhan agar bersujud kepada Adam. S*ujud* di sini menandakan bahwa Adam memiliki derajat yang jauh lebih tinggi dibandingkan dengan para malaikat karena manusia diajarkan langsung oleh Tuhan nama-nama benda; sedangkan malaikat hanya diajarkan untuk memuja Tuhan semata dengan segala kesempurnaan kepatuhannya kepada Sang Pencipta. Manusia diberikan kebebasan untuk memilih kenikmatan atau penderitaan, yaitu antara patuh atau menentang kepada Tuhan. Meskipun harus terbatasi oleh takdir mengenai pilihan yang manusia pilih. Meskipun demikian, kebebasan yang diberikan kepada manusia tidak terlepas dari amanah yang telah dipercayakan kepada manusia setelah sebelumnya amanah tersebut ditolak oleh langit dan bumi beserta isinya. Amanah (kepercayaan) ini kemudian ditafsirkan oleh para *mufassir* sebagai pertanggungjawaban, kebebasan kehendak atau kekuasaan individu.

Dalam keabadian dan kesendiriannya, Tuhan kemudian menciptakan sebuah dunia yang berkehendak agar Dia dike-

[4] HR. Imam Muslim.

tahui. Maka Dia menciptakan suatu dunia yang di dalamnya terdapat manusia sebagai cerminan dirinya yang paling agung dan sempurna. Bahkan dalam suatu Hadis Qudsi dikatakan bahwa manusia merupakan mikrokosmos yang dibuat oleh Tuhan, dan kemudian Tuhan menciptakan segala sesuatunya untuk manusia.

Annemarie Schimmel kemudian melihat bahwa kaum mistik dalam Islam (sufi) telah menemukan banyak makna kiasan dalam kitab suci umat Islam yaitu al-Quran. Yang telah membuktikan tentang kedudukan manusia yang amat tinggi. Misalnya dalam QS. Fushshilat ([41]: 53): "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri... (tidakkah kamu melihatnya?)". Ayat ini kemudian oleh para kaum sufi ditafsirkan sebagai suatu anjuran atau perintah dari Tuhan untuk lebih melihat kepada diri mereka sendiri agar kemudian menemukan sumber pengetahuan. Pada akhirnya mereka menemukan Tuhan sebagai kekasih, dan dilukiskan dengan kata-kata yang puitis yaitu "Ia lebih dekat daripada urat leher". Kemudian, disebutlah sebuah hadis yang mengatakan bahwa "Barangsiapa yang mengenal dirinya sendiri akan mengenal Tuhannya" (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*). Oleh karena itu, Rumi mengatakan bahwa manusia seharusnya merasa lemah dan tidak berdaya di hadapan Tuhan yang telah menciptakan segala sesuatu sebagai karunia-Nya bagi manusia.

Menurut Schimmel, posisi Tuhan itu sendiri berada di dalam hati setiap manusia yang terdalam, atau dalam bahasa lain, hati adalah cerminan Tuhan untuk memantulkan diri-Nya sehingga termanifestasi di dalam kehidupan sehari-hari. Maka dari itu, untuk menemukan Tuhan dalam diri manusia, *nafs* harus dipatahkan, tubuh harus dipatahkan, dan juga hati

harus dipatahkan, serta segala sesuatu yang ada di dalamnya juga harus dinihilkan, sehingga Tuhan dapat membangun istana megah di dalam hati yang dipatahkan dan dinihilkan tersebut sebagai tempat bersemayam.

Di dalam psikologi sufi, ada tiga paham terkait dengan manusia, yaitu paham mengenai *nafs*: prinsip terendah dari diri manusia, paham mengenai *qalb* (hati) yang kedudukannya lebih tinggi dari *nafs* dan paham tentang ruh (jiwa). Lebih lanjut, Schimmel menerangkan bahwa *nafs* ialah terkhusus bagi yang mencintai Tuhan demi untuk dirinya pribadi (zalim atau lalim). Sedangkan *qalb* mencintai Tuhan demi Tuhan (*muqtasid*). Terakhir ruh atau jiwa ialah menghilangan keinginan dirinya sendiri dalam kehendak Tuhan. Para sufi kemudian membagi wahyu (*kasyf*) menjadi empat bagian berdasarkan sumber dan cara memperolehnya:

a. Wahyu pada tingkatan segala sesuatu yang telah diciptakan oleh Tuhan atau biasa disebut sebagai *kasyf kauni*.
b. Wahyu yang berdasarkan hasil dari penyucian diri atau biasa disebut sebagai *kasyf Ilahi*.
c. Wahyu melalui akal yaitu *kasyf 'aqli*.
d. Wahyu melalui sebuah kepercayaan yang sempurna yaitu *kasyf imani*.

Di dalam Islam humanisme dapat dipahami sebagai cara memanusiakan manusia melalui pengenalan dirinya sendiri. Tuhan telah menciptakan manusia dengan segala kesempurnaan dan kedudukannya yang lebih tinggi daripada malaikat. Anggapan para sarjana Barat yang mengidentikkan humanisme dalam Islam dengan sesuatu hal yang negatif tidak terbukti, sehingga kemudian Islam dianggap sebagai agama yang menempatkan manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang paling mulia dengan diberikan kebebasan untuk memilih

kenikmatan atau kesengsaraan—hal ini tidak diberikan Allah kepada para malaikat.

3. Anomali Peranan Iblis: Baik dan Buruk dalam Islam

Dalam dunia tasawuf, ada hal yang cukup menarik terkait dengan peran penting iblis yang diidentikan dengan hal buruk atau bahkan tidak selalu diidentikan dengan keburukan. Hal tersebut tidak terlepas dari peranan dan kisah iblis ketika penciptaan manusia, yang diterangkan dalam firman Tuhan (QS. al-Baqarah [2]: 28-34). Selain itu, menurut beberapa kaum mistik (sufi), iblis adalah guru para malaikat yang kemudian diabadikan oleh seorang penyair di Bengal dengan judul *Iblisname* yang ditulis Sayyid Sultan. Namun, perlu diketahui pula bahwa dalam sejarah Islam, Iblis tidak pernah diberi kekuasaan mutlak terhadap manusia, kecuali hanya menghasut dan menjerumuskan manusia pada hal-hal buruk, tetapi manusia memiliki akal yang memungkinkannya melawan bujukan-bujukan iblis yang akan menyesatkan manusia. Meski demikian, Iblis pun harus dipandang sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang diperlukan bagi kekuasaan Tuhan.

Iblis, yang telah diciptakan dari api beribu-ribu tahun sebelum manusia, menolak perintah Tuhan supaya bersujud kepada Adam yang baru diciptakan dari tanah liat. Seorang sufi terkenal, al-Hallaj, menerangkan bahwa ada dua jenis monotheis, yaitu Muhammad dan Iblis. Keduanya memiliki peran masing-masing dalam kehidupan manusia. Penolakan Iblis untuk sujud kepada Adam bukan karena kurangnya ilmu yang dimiliki oleh iblis, melainkan kurangnya kadar kepatuhan dan kasihnya iblis semata. Iblis seperti diterangkan oleh Rumi hanya memiliki satu mata dan hanya melihat Adam dari satu sisi saja, yaitu makhluk yang diciptakan dari debu atau tanah liat semata. Sebab itulah iblis menyombong-

kan dirinya yang terbuat dari api, lebih terhormat. Namun, iblis tidak melihat Adam sebagai cerminan sekaligus manifestasi ruh Tuhan yang ditiupkan kepada diri Adam yang di dalamnya bersemayam bayangan-Nya.

Problematika keiblisan di atas kemudian berhubungan dalam masalah baik dan buruk, serta dalam masalah takdir dan kebebasan dalam bertindak. Seperti yang dijelaskan oleh para sufi, bahwa takdir merupakan suatu rahasia Tuhan yang tidak ada satu pun makhluk yang mengetahuinya, tidak terkecuali malaikat dan para nabi sekalipun. Para kaum mistik sepenuhnya sadar bahwa apabila mereka menerima takdir sepenuhnya tanpa suatu usaha yang sungguh-sungguh, hanya akan membahayakan keimanan mereka. Di sinilah nilai-nilai keislaman sesuai dengan spirit humanisme; manusia mempunyai takdirnya masing-masing, tetapi manusia pula yang dapat menentukan takdir yang akan dipilih dan dijalaninya agar jauh lebih baik.

Islam tidak mengajarkan agar manusia bermalas-malasan dalam menjalani hidupnya. Di dalam sebuah hadis, Nabi bersabda, “Berpakaianlah dengan bahan yang kau tenun sendiri, dan minumlah dari apa yang kau telah kau tanam.” Hadis ini merupakan sebuah perintah agar bersungguh-sungguh dalam bekerja dan beribadah, sehingga perbuatan yang dilakukan akan jauh lebih maksimal dan diterima Allah, meski manusia tidak diperlihatkan tujuan akhirnya baik ataupun buruk.

4. Para Wali: Manusia Penuh Karomah

Wali yang berarti seseorang yang berada di bawah perlindungan khusus, mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dibanding manusia awam pada umumnya. Sebagaimana yang tertuang dalam QS. Yunus ([10]: 62), “Ingatlah wali-wali Allah itu tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak ber-

sedih hati". Salah satu faktor yang membuat seorang muslim percaya pada pemimpin sufi yaitu keahliannya mengerjakan sesuatu yang metafisik atau ajaib dan ghaib. Misalnya dalam setiap doa yang dipanjatkan seorang pemimpin sufi selalu didengar oleh Tuhan dan masih banyak lagi keajaiban lainnya yang dimiliki oleh para wali dalam mengajarkan doktrin tentang Islam.

Para wali tidak dapat dipungkiri juga memiliki keajaiban yang benar-benar nyata dan didapatkan dengan tempaan yang secara terus-menerus melaui dunia mistik. Bahkan melalui dunia mistik ini, seorang guru dapat memberikan pertolongan kepada muridnya yang sedang terkena musibah ataupun kesukaran. Sedangakan dalam humanisme, para wali ini berada pada tingkatan yang lebih tinggi dibanding manusia biasa, sebab ia telah jauh lebih dekat kepada Tuhan.

5. Muhammad dan Humanisme Islam

Nabi Muhammad Saw. menurut orang-orang Islam dipercayai sebagai nabi terakhir yang diutus oleh Tuhan untuk seluruh alam, tidak terkecuali umat manusia. Islam menjadi agama yang dibawa dan disebarkan oleh Nabi Muhammad Saw., serta Nabi Muhammad dijadikan suri tauladan bagi para pengikutnya yang beriman kepadanya dan juga pada Tuhan. Tindak-tanduk Muhammad sangat diperhatikan secara rinci oleh para pengikutnya baik dari mulai berpakaian, berbicara, pelaksanaan bersuci atau beribadah, dan sebagainya.

Nabi membawa risalah pembebasan dari segala macam penjajahan, baik penjajahan secara fisik seperti perbudakan, perbaikan akhlak masyarakat Arab yang pada saat itu dianggap sebagai masyarakat Jahiliyah, maupun penjajahan secara ruhani seperti banyaknya pemujaan selain kepada Allah Swt. Meskipun demikian, menurut Schimmel, Nabi Muhammad

memiliki dimensi-dimensi mistik, seperti seekor rusa yang berbicara kepadanya. Bahkan, Nabi Muhammad Saw. tidak menyukai kisah legenda-legenda dan melarang pemujaan terhadap perorangan. Maka kisah-kisa Nabi Muhammad hanya sekitar pada pribadi agung yang beliau miliki.

Sekitar akhir abad ke-11 atau awal abad ke-12, dan seterusnya, kecintaan kepada Nabi Muhammad diimplementasikan dalam bentuk perayaan yang disebut *maulid*, yaitu hari lahirnya Nabi Muhammad Saw. 12 Rabi'ul Awal. Pada setiap hati para pengikutnya, Nabi Muhammad Saw. diyakini sebagai seorang yang dapat memohonkan ampun kepada Tuhan pada hari kiamat kelak. Hal tersebut juga diabadikan dalam al-Qur'an, yaitu sebagai *rahmatan lil-'alamin*, rahmat bagi seluruh alam (QS. al-Anbiya [21]: 107).

Bagi seorang muslim, meniru perilaku Nabi dengat teliti merupakan sebuah keharusan, terutama bagi seorang sufi. Kisah-kisah yang menggugah hati terkait nabi Muhammad di kalangan masyarakat terkenal dengan istilah *qisas al-anbiya'*. Kisah perjalan hijrah Nabi dari Makkah ke Madinah diikuti pula oleh para sufi, sebagai perjalanan pulang perginya jiwa manusia kepada Tuhan. Kemiskinan Nabi dijalani juga oleh para sufi, sebagai alat penempa *syahwat* dan *nafs*.

Nabi Muhammad Saw. menempati posisi sebagai Manusia Sempurna. Tuhan menciptakan makhluk mikrokosmis, manusia sempurna (*insan kamil*) melalui diri manusia. Schimmel lalu mendefinisikan Manusia Sempurna sebagai jiwa tempat bersumber segala sesuatu. Oleh sebab itu, ruh Muhammad merupakan ruh yang tercipta dari kesadaran ruh Ilahi dan ruh Ilahi tersebut dipakai Tuhan untuk menjadi sadar dalam segala ciptaan-Nya.

Agama Islam yang dapat berkembang sampai dengan hari ini, tidak terlepas dari peran Nabi Muhammad Saw. sebagai

pembawa risalah-Nya. Meskipun Islam hari ini dalam bidang politik dikalahkan di mana-mana dan ketika kekuatan Barat melanggar batas-batas dunia muslim baik secara praktis maupun ruhani, para kaum mistik mendirikan kelompok-kelompok tarekat yang mereka namakan *tariqa Muhammadiyya* (Jalannya Muhammad). Tarekat ini menjadi pusat kekuatan bagi kaum muslim untuk melawan para penjajah.

E. Simpulan

Humanisme Islam yang dipaparkan Schimmel memberikan pemahaman bahwa sesungguhnya hakikat manusia ialah, bahwa seluruh alam raya ini diciptakan oleh Tuhan untuk manusia. Maka, manusia merupakan pusat semua ciptaan. Semua aturan Tuhan bagi manusia bukan diperuntukan bagi-Nya, melainkan demi manusia itu sendiri. Di sinilah letak semangat humanisme sejalan dengan ajaran Islam, terutama yang terkait dengan manusia. Tidak hanya itu, di dalam Islam manusia diberikan kebebasan sepenuhnya dalam bertindak dan berkehendak. Maka dari itu, anggapan Barat mengenai seorang sufi yang menghilangkan dimensi kepribadiaanya, menjadi kurang tepat karena kaum sufi memiliki akal untuk memilih apakah menikmati kebahagiaan atau kesengsaraan.

Dalam derajat makhluk hidup, Islam sangat memuliakan manusia yang ditempatkan sebagai makhluk yang lebih tinggi kedudukannya dibandingkan dengan malaikat dan iblis. Hal ini bukan tanpa alasan, mengingat manusia diciptakan dari *Ruh* Tuhan yang ditiupkan ke dalam diri manusia, sebelum manusia dilahirkan, sehingga di dalam diri manusia terdapat cerminan kasih sayang Tuhan yang memantulkan sifat-sifat-Nya. ❑

Daftar Pustaka

Malik, Abdul. “Institusi Persaudaraan Sufi.” *Jurnal el-Harakah,* Vol. 8, No. 3, September-Desember 2006.

Masduki. “Humanisme Sekuler versus Humanisme Religius: Kajian tentang Landasan Filosofis dan Upaya Menemukan Alternatif melalui Pemikiran Seyyed Hossein Nasr,” *Toleransi*, Vol. 3, No. 1, 2011.

Muzairi. *Pandangan Annemarie Schimmel tentang Mistik Islam: Kajian terhadap Buku Mystical Dimensions of Islam*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2009.

Schimmel, Annemarie. *Wa Anna Muhammad Rasulullah*. Tehran: Muasasah al-hady wa al-Nasr, 1950.

_______. *Rahasia Wajah Suci Ilahi: Memahami Islam Secara Fenomenologis,* terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1996.

_______. *Cahaya Purnama: Kekasih Tuhan dan Muhammad Adalah Utusan Allah*. Bandung: Mizan, 2012.

_______. *Dimensi Mistik dalam Islam,* terj. Sapardi Djoko, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018.

Thohir, Umar Faruq. “Pemikiran Mistisisme Annemarie Schimmel.” *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 13, No. 2, 2012.

4

Humanisme Islam dalam Penelitian Lenn E. Goodman

Fatimah

A. Pendahuluan

Manusia adalah makhluk misterius yang wajib secepatnya kita kenal sebelum mengenal makhluk-makhluk lainnya, dan bahwa pengenalan seperti itu pada dasarnya adalah pengenalan terhadap kehidupan.[1] Manusia modern mampu hidup seperti apa yang ia kehendaki, tetapi tidak tahu bagaimana seharusnya manusia dalam menjalani kehidupannya. Maka dari sanalah ideologi-ideologi modern berusaha menggantikan peranan agama-agama kuno, yang tidak mampu memberikan jawaban. Konon, untuk menjawab kebutuhan-kebutuhan mendasar, manusia dihadapkan kepada dua kemungkinan: kalau tidak terjerumus ke dalam kehancuran, ia akan berada dalam belenggu (ketidakpastian).[2]

---

[1] Ali Syari'ati, *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 38.

[2] *Ibid.*

Dalam hal ini agar manusia bisa hidup sesuai dengan jalan kebaikan yang tidak merugikan dirinya ataupun orang lain, perlu menanamkan nilai-nilai moral atau etika dalam diri manusia. Seorang filsuf dari Amerika, Lenn E. Goodman (lahir 1944 M) telah melakukan penelitian mendalam tentang manusia dalam Islam melalui dimensi moral yang tercakup di dalam bukunya, *Islamic Humanism*. Penelitiannya tentang humanisme Islam bukan semata-mata untuk melengkapi survei dari tradisi Islam, dan bukan juga untuk mendefinisikan ulang nilai-nilai moral dan etika. Namun, tujuan melakukan penelitan adalah untuk menyajikan ukuran yang tangguh dari konsep dan pemikiran yang tercermin dari para cendekiawan Muslim klasik dalam mengartikulasikan humanisme. Di dalam bukunya *Islamic Humanism*, Goodman mengeksplorasi nilai-nilai etika yang penting bagi humanisme di seluruh bidang ilmu-ilmu Islam klasik. Dalam konteks ini, Goodman mengambil Ibn Miskawaih (421 H/1030 M) sebagai contoh, seorang ahli etika sekaligus sejarawan. Sistem etika individu ini berfungsi sebagai contoh konstruksi dari apropriasi kritis yang dirangsang untuk tujuan spiritual. Secara fakta, sistem etika Ibn Miskawaih diadaptasi dan disempurnakan oleh al-Ghazali (w. 555 H/1111 M). Dalam artikulasi sufisme, Goodman menempatkan kerangka kerja konseptual yang lebih luas. Kerangka kerja yang sangat erat itu tidak hanya menyusun ulang humanistik Ibn Miskawaih secara bijaksana, tetapi juga kerangka yang berusaha keras untuk memberikan prevalensi yang signifikan terhadap mode integrasi dan asimilasi yang diperjuangkan oleh tokoh ini.[3]

Dari sedikit penjabaran di atas, maka tulisan ini mencoba mengkaji tentang humanisme dan etika Islam dalam panda-

[3] Mustafa Shah,"Book review of Islamic Humanism," *Journal of Qur'anic Studies,* No. 8, Vol. 2 (2007), hlm. 141.

ngan Lenn E. Goodman, sebagaimana yang terkandung di dalam bukunya *Islamic Humanism,* terhadap pemikiran filsuf etika Ibn Miskawaih dan al-Ghazali.

B. Humanisme dan Etika Islam

Etika atau akhlak dalam khazanah pemikiran Islam dipahami sebagai ilmu yang menjelaskan arti baik dan buruk, menerangkan apa yang harus dilakukan oleh manusia kepada yang lainnya, menyatakan tujuan dan menunjukkan jalan untuk melakukan apa yang diperbuat. Selain itu, etika merupakan gambar rasional, hakikat, dasar perbuatan, dan keputusan yang dilakukan apakah sesuai dengan ketentuan dan prinsip bahwa perbuatan itu secara moral dilarang atau tidak.[4]

Moralitas merupakan suatu fenomena manusiawi yang universal. Moralitas juga adalah suatu dimensi nyata dalam hidup setiap manusia, baik sebagai individu maupun sosial. Kita juga harus mengatakan bahwa moralitas hanya terdapat pada manusia dan tidak terdapat pada makhluk lain.[5] Namun, etika dalam Islam tetap memperhatikan secara komprehensif, mencakup berbagai makhluk yang diciptakan Tuhan. Dasar-dasar etika Islam sudah jauh lebih sempurna, ia mencakup hubungan manusia dengan manusia, hubungan dengan binatang, tumbuhan, udara, alam, dan juga kepada Tuhan.[6]

Secara normatif Islam berkembang dalam tiga fase yaitu: *pertama,* fase kitab suci (al-Qur'an); *kedua*, penjabaran yang terdapat di dalam hadis, yaitu literatur luas tentang perkataan dan perbuatan yang berasal dari Nabi; *ketiga*, sistem hukum

---

[4] Lukman Fauroni, *Etika Bisnis dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006), hlm. 16.

[5] K. Bertens, *Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 11.

[6] M. Yatimin Abdullah, *Pengantar Studi Etika* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 324.

yang komprehensif (fikih), pada bagian ini bertujuan untuk menilai bentuk dari etika Islam yang diambil atau dilakukan berdasarkan pesan dari kitab suci, tradisi, teori, dan praktik hukum dan teori-teori yang digerakkan oleh para teolog dan *fuqaha*.[7]

Sumber etika Islam adalah al-Qur'an dan as-Sunnah. Sebagai sumber etika Islam, al-Qur'an dan as-Sunnah menjelaskan bagaimana cara berbuat baik. Sebagai landasan dan sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan as-Sunnah juga menjelaskan secara keseluruhan pola hidup dan menetapkan mana yang baik dan mana yang buruk.[8] Al-Qur'an juga sebagai pembenar (*confirmer*) dan penguji (*corrector*) kitab-kitab suci (agama) yang lain (*mushaddiqan lima baina yadaihi min al-kitabi wa muhaiminan 'alaihi*), (QS. al-Maidah [5]: 48). Abdul Aziz mengutip pendapat Hendar Riyadi yang menyatakan bahwa Al-Qur'an memuat konsep-konsep dan prinsip-prinsip etik, memiliki kepentingan untuk menghasilakan sikap-sikap yang benar bagi tindakan manusia, baik dalam tindakan politik, sosial, ekonomi dan terutama dalam perdagangan.[9]

Fazlur Rahman menyatakan bahwa semangat dasar al-Qur'an ialah semangat moral yang menekankan monoteisme dan keadilan sosial. Hukum moral adalah abadi karena ia adalah perintah Allah. Manusia tidak dapat membuat atau memusnahkan hukum moral. Manusia harus menyerahkan diri kepada-Nya. Penyerahan ini dinamakan Islam dan implementasinya dalam kehidupan disebut dengan ibadah atau 'pengabdian kepada Allah'. Karena penekanan al-Qur'an ter-

---

[7] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (New York: Oxford University Press, 2003), hlm. 82.

[8] M. Yatimin Abdullah, *Pengantar Studi Etika*, hlm. 326.

[9] Abdul Aziz, *Etika Bisnis Perspektif Islam: Implementasi Etika Islami untuk Dunia Usaha* (Bandung: Alvabet, 2013), hlm. 76.

hadap hukum moral, Allah tampak bagi banyak orang terutama sebagai Tuhan Yang Maha Adil.[10]

Ketika mengkaji etika Islam, dalam *Islamic Humanism* (bab II), Goodman lebih fokus kepada dua pemikir utama. *Pertama*, Ahmad ibn Muhammad Miskawaih (932-1030 M), seorang filsuf etika humanis, sejarawan, dan orang istana. Ibn Miskawaih merupakan seorang terpelajar yang memahami filsafat dan adab, tradisi filsafat Islam dan budaya sastranya. *Kedua*, seorang teolog yang memiliki semangat kesufian, ahli hukum, dan pengkritik filsafat, ialah al-Ghazali (1058-1111). Etika al-Ghazali secara sistematis dibangun atas pengaruh karya Ibn Miskawaih, tetapi dengan memberikan revisi pada bagian humanisme Islam. Satu atau dua kata pertama tentang tasawuf, filsafat, kalam, dan adab. Semua itu akan membawa kita kembali pada pemikiran tentang al-Qur'an dan Hadis dan peran mereka dalam membingkai norma-norma keislaman.[11]

C. Etika Islam dalam Teori dan Praktik

Tidak seperti Marx bahkan Plato dalam beberapa suasana hati menyukai etika yang terdapat dalam kitab suci Yahudi dan Kristen, etika Islam (al-Qur'an) tidak termasuk melanggar ketetapan dalam menempatkan tujuan. Tidak seperti Aristoteles atau Nietzsche, tetapi seperti etika yang terdapat di Alkitab, etika Islam dibingkai dalam bahasa imperatif. Tujuan utamanya adalah bagaimana agar kita hidup sesuai dengan yang diperintahkan oleh Tuhan.[12]

Dalam membicarakan perihal etika Islam, Fakhry fokus kepada persoalan kesalehan atau kebajikan dan pengabdian.

---

[10] Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 2010), hlm. 34.

[11] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism,* hlm. 82.

[12] *Ibid.,* hlm. 88.

Ia menyatakan, "Yang menunjukkan semangat moral dan beragama berdasarkan al-Qur'an lebih baik daripada yang lain."[13] Ayat yang sering ia kutip dalam menggambarkan maksudnya tentang etika Islam adalah QS.al-Baqarah ([2]: 177).

> Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa.(QS. al-Baqarah [2]: 177).

Dalam al-Qur'an banyak dijelaskan ketentuan norma-norma yang harus dijalani. "Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan umat yang menyeru pada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar; merekalah orang-orang yang beruntung (QS. Ali 'Imran [3]: 104).

Perintah al-Qur'an tentu saja tidak pernah dipandang abstrak dalam praktik. Seiring berjalannya waktu ditafsirkan secara konkret oleh hukum yang berlaku tentang kehidupan manusia. Seperti yang telah kita lihat, permasalahan tentang paradigma penggunaan instrumen musik. Aturan moral yang berlaku dalam masyarakat sangat terbuka khususnya terha-

[13] *Ibid.*

dap adat dan ritual yang dilakukan. Ulama Islam mengatur norma dalam keberagaman pemahaman tentang siapa yang bertanggung jawab dalam menentukan standar yang tepat, bagaimana hal tersebut dilakukan dan seberapa jauh otoritas manusia itu sendiri baik masyarakat maupun individu.[14]

Hukuman menurut Undang-Undang dijatuhkan kepada orang yang melakukan pemerkosaan, pencurian, minuman keras dan pelanggaran lainnya. Di dalam al-Qur'an sudah diperjelas dan diperintah tentang perbuatan yang boleh dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan oleh manusia. Untuk mencegah perbuatan keji seperti zina dan praktik jahat lainnya berada di bawah pengawasan *muhtasib,*[15] seorang yang ditugaskan untuk melaksanakan hisbah. Perdagangan yang adil, kesehatan dan keselamatan masyarakat juga berada di bawah pengawasannya.[16]

Kesatuan doktrin Islam, menyebabkan agama Islam susah untuk diterangkan dan dibandingkan dengan konsep-konsep tradisional dari filsafat Barat. Hukuman yang diwahyukan telah mengatur segalanya dan tidak mengecualikan sesuatu tindakan. Hukum tersebut membimbing perilaku perorangan, hubungannya dengan orang lain, serta tindakan baik dalam

---

[14] *Ibid.*, hlm. 92.

[15] *Muhtasib* adalah seorang yang bertugas melaksanakan *hisbah*, yaitu kewajiban *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'ani-l-munkar* (menegakkan yang benar dan melarang yang mungkar). Di negara-negara Islam pada abad Pertengahan dan periode modern awal, tugas ini dijalankan oleh lembaga publik yang disebut *Ihtisab*. Lembaga semacam ini dapat ditemukan di Maroko, Pakistan, dan Aceh. Muhtasib aktif di tempat-tempat umum, seperti pasar, tempat pemandian, masjid, dan kuburan. Muhtasib juga bisa menghukum mereka yang melanggar syariat. Lihat "Muhtasib" *www.id.wikipedia.org/wiki/Muhtasib,* diakses pada 11 September 2019, pukul 14.10 WIB.

[16] Lenn E Goodman, *Islamic Humanism*, hlm. 96.

masyarakat Islam atau luarnya. Perpaduan antara spritual dan material adalah ciri khas iklim humanisme dalam Islam.[17]

Para *mutakallimun*, sufi, dan filsuf dapat memberikan peran yang lebih spekulatif di bidang etika. Pada ilmu kalam tampak kurang peduli dengan moral dibandingkan dengan filsafat yang jelas tindakannya terhadap matematika, moral metafisika dan masalah mendasar *theodicy*. Banyak *mutakallim* yang menjadi *faqih* atau ahli hukum, tetapi dari semua pemikir Islam yang spesifik, hanya Sarakhsi yang *muhtasib*. Dia menulis tentang sastra, goegrafi, sejarah seni, musik, sejarah para pemuja *Sabian* (pemuja bintang), di antara karyanya yang lain termasuk dua karya tentang penipuan. Yang terakhir ini erat dengan jabatan pemerintahannya. Namun, dia menahannya kurang dari setahun sebelum gagal. Masalah etika normatif umumnya diserahkan kepada sekolah hukum. Mereka biasanya tidak menimbulkan konflik tentang nilai-nilai metafisik yang mendorong para teolog untuk bertindak sebagai dialektis.[18] Meskipun Muktazilah hampir tidak liberal, ajaran kalam mereka dalam banyak hal merupakan bentuk humanisme.

Sebagaimana dalam pahamnya, Muktazilah berpendapat bahwa dalam upaya mewujudkan kehendak manusia menjadi suatu tindakan, tidak ada campur tangan dari Tuhan. Oleh karena itu, perbuatan manusia adalah sebenarnya perbuatan manusia itu sendiri, dan bukan perbuatan Tuhan.[19]

Sufisme mengembangkan dualitas dialektiknya dengan cara tersendiri, bukan antara kesukarelaan dan takdir, melain-

---

[17] Marcel A Boisard, *Humanisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 67.

[18] Lenn E Goodman, *Islamic Humanism*, hlm. 96.

[19] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah: Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 104.

kan antara ekspansif (*inbisat*) dan kendala (*inqibad*). Kutub-kutub di sini adalah perasaan kegembiraan yang tampaknya menelan kosmos dan rasa kesedihan, beban dan depresi yang berbatasan dengan kepunahan diri. Suasana hati seperti itu terjadi secara alami. Dalam hal ini mereka melakukan latihan meditasi tasawuf (praktik sufi). Di mana dahulunya gaya hidup masyarakat yang menyukai kemewahn tanpa mempertimbangkan batasan norma seperti suka berfoya-foya. Para sufi sadar bahwa ajaran tasawuf adalah jalan menuju kesederhanaan dalam menetapkan batas yang tepat dalam menjalankan kehidupan. Ekstrem yang dicari, seperti yang telah kita lihat, bukan hanya mati bagi diri sendiri dan kelahiran kembali untuk hidup yang kekal di dalam kesadaran Tuhan, tetapi juga pembubaran batas-batas antara diri dan Tuhan. Di sini Panteisme mengambil warna bukan dari naturalisme *Wordsworthian,* tetapi immanentisme yang lebih dalam, yang oleh para ahli heresiografi disebut inkarnasionis: Objeknya bukanlah kontak atau persekutuan, tetapi perpaduan identitas dengan Tuhan.[20]

Menurut al-Ghazali, jalan sufi adalah suatu arus utama dan merupakan intelektual Islam. Lampu-lampu penuntunnya mengambil tema-tema Sufi dalam arahan kesalehan, di mana mistik monoteisme mendasari kehidupan yang mengandalkan Tuhan. Jadi, al-Ghazali berargumen dalam *Ihya Ulum al-Din,* bahwa monoteisme tertinggi seperti yang dikatakannya tidak melihat apapun yang ada kecuali Tuhan. Makki telah mempelopori pandangan terhadap implikasi etis dari monoteisme semacam ini, yang diajarkan oleh guru-guru Sufisme seperti al-Junaid (w. 910) dan al-Muhasibi (781-857).[21]

---

[20] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism*, hlm. 96.

[21] *Ibid.*

Di antara para filsuf Islam, *falasifah*, dapat ditemukan minat yang kuat tentang etika, sebelum logika dan metafisika sepenuhnya muncul secara lebih sistematis. Al-Kindi melangkah hati-hati ke dalam filsafat etis dengan resep psikologis melawan kecemasan dan kesedihan, dengan saran Platonisasi untuk melampirkan hasrat seseorang hanya kepada barang-barang intelektual permanen, yang semata-mata merupakan milik kita. Nasihat intelektual tersebut sangat kontras dengan nasihat para pietis mistis pada saat yang sama tentang fokus yang tepat dari harapan dan kerinduan manusia.[22]

Al-Razi yang berpikiran mandiri (w. 925/932), seperti al-Kindi, seorang dokter, kembali mengulangi nasihat etis Plato menuju Epicureanisme yang agak asketis, mendesak bahwa untuk memaksimalkan kesenangan adalah untuk meminimalkan keinginan. Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd, tiga filsuf Islam terbesar, mengembangkan etika Aristoteles dan politik Plato dengan latar belakang kosmologis bola, fisiologi humor, dan psikologi kognisi rasional. Namun, kontribusi etis dari orang-orang ini dikalahkan oleh pencapaian mereka yang lebih besar dalam metafisika dan logika. Dalam kasus al-Farabi, oleh filsafat bahasa dan budaya yang canggih, pada Ibnu Rusyd oleh filsafat alam magisterial, dan pada Ibnu Sina oleh sintesis kuat bahasa Yunani rasionalisme dengan mistisisme Islam. Karya etis terbaik oleh seorang pemikir Muslim di zaman klasik datang dari tangan filsuf dan sejarawan istana, Ibn Miskawaih.[23]

Menurut Goodman, pemikiran Ibn Miskawaih mempunyai relevansi dengan humanisme karena ia adalah eksponen humanisme filosofis yang paling eksplisit dan sadar diri dalam Islam.[24]

---

[22] *Ibid.*, hlm. 100.

[23] *Ibid.*, hlm. 101.

[24] *Ibid.*

1. Humanisme Sopan Santun Ibn Miskawaih

Sebagaimana yang telah disingggung di atas, Goodman sangat tertarik terhadap pemikiran Ibn Miskawaih[25] sehingga ia memasukkan pemikiran Ibn Miskawaih di dalam karyanya *Islamic Humanisme*. Dikatakan oleh Goodman:

> The best ethical work by a Muslim thinker in the classical age came from the hands of the courtier philosopher and historian Miskawayh, whom we shall encounter again when we turn, in our final chapter, to the emergence of Arabic universal history. Miskawayh is of special relevance to this volume's theme, since he was the most explicit and self-conscious exponent of philosophical humanism in Islam.[26]

Ibn Miskawaih, yang digambarkan oleh Khalidi sebagai seorang penulis yang produktif, seorang filsuf dengan minat yang sangat luas, seorang penyair dan adib yang ulung, serta seorang sejarawan universal. *Tahdzib al-Akhlaq* merupakan karyanya yang paling berpengaruh pada filsafat etika dalam Islam. Tetapi pengaruhnya mengambil rute yang aneh: etika Ibn Miskawaih secara substansial diambil alih oleh al-Ghazali pada polemiknya terhadap Neoplatonik Aristotelianisme di dalam Islam. *Tahafut al-Falasifah* dan *Ihya' Ulum al-Din* yang monumental membuatnya disebut sebagai *Hujjah al-Islam* di kalangan Islam tradisional. *Ihya'* merupakan spiritualisasi yang

---

[25] Ibn Miskawaih merupakan seorang moralis yang terkenal. Hampir semua pembahasan etika dalam Islam, filsafatnya ini selalu mendapat perhatian. Keistimewaan yang menarik dalam tulisannya ialah pembahasan yang didasarkan pada ajaran Islam (al-Qur'an dan Hadis) dan dikombinasi dengan pemikiran yang lain sebagai pelengkap, seperti filsafat Yunani Kuno dan pemikiran Persia. Lihat, Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Press, 2014), 138.

[26] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism*, hlm. 101.

didasarkan pada banyak sumber, banyak bersandar pada Ibn Miskawaih karena perlakuannya terhadap kebajikan. Namun, condongnya diubah dengan sengaja.[27]

Ibn Miskawaih lahir di Rayy (dekat Tehran saat ini) dan ia meninggal di Isfahan. Nenek moyangnya adalah seorang Persia Zoroaster. Sebagai keturunan keluarga kaya, ia kehilangan ayahnya ketika masih muda dan bergaul dengan ayah tirinya yang memiliki perilaku buruk yang jauh lebih muda dari ibunya. Seperti Farabi dan pemimpin Basrah yang tulus, Ibn Miskawaih juga seorang Syiah. Penyokongnya adalah para pangeran dan penguasa Syiah, dan dia menulis dalam nada Syiah, dengan referensi penuh hormat kepada pribadi Ali. Dia juga seorang pendukung vokal budaya Persia dalam perjuangannya dengan hegemoni Arab.[28]

Sebagai hakim favorit, Ibn Miskawaih bepergian dengan penguasa di lapangan dan di kedutaan atas namanya. Pada tahun 978 ia dikirim dengan bendahara untuk menginventarisir barang-barang dari benteng yang diambil dari saingannya Hamdanids, yang telah dikhianati oleh petugasnya yang kejam.[29]

'Adud al-Dawla mendirikan sebuah rumah sakit di Kota Baghdad pada tahun 982 M. Ibn Miskawaih mengambil manfaat dari para dokter yang berkumpul di sana untuk belajar ilmu kedokteran, yang mungkin pertama kali dia pelajari di perpustakaan Ibn al-'Amld. Ketika masih menjabat sebagai pustakawan dan sebagai orang kepercayaan dan sekretaris penguasa, ia memulai sejarah universal yang akan ia persembahkan kepada Adud al-Dawla. Ketika penguasa itu meninggal

---

[27] *Ibid.*, hlm. 102.

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*, hlm. 103.

pada tahun 983, Ibn Miskawaih dikatakan telah pergi bersembunyi, di bawah perlindungan dari sahabatnya dan penuntun tepercaya dalam filsafat, Hasan ibn Suwar (w. 1017), yang dikenal sebagai Ibnu al-Khammar. Tawhidi mendapat pujian karena meminjamkan beberapa karya filosofis saat ini, dan Ibn Miskawaih tampaknya telah menemukan penghiburan dalam filsafat, setelah kehilangan posisinya yang memiliki pengaruh terbesar. Dia melanjutkan untuk melayani putra 'Adud al-Dawla, Samsam al-Dawla, dan setelah kematiannya, saudara laki-lakinya yang suka berselisih, Sharaf al-Dawla, dan penggantinya Baha' al-Dawla, yang meninggal pada 1012. Akhirnya, dengan sekelompok teman-temannya, ia bergabung dengan rombongan Khwarizmshah, penguasa Khiva di Oxus, sebagai tabib istana.[30]

Di sini ia menyelesaikan sejarahnya dan menyusun apa yang disebut F. E. Peters "memikirkan kembali secara sistematis etika humanistik sejak kaum Stoa berhenti dari tugas di abad kedua, Kristen." Sikapnya dalam etika sulit dimenangkan. Karena dengan pertimbangannya sendiri, ia harus mengatasi nilai-nilai sensual dan pengadilan yang sinis dari istana dan budaya tempat ia menjadi dewasa, budaya yang sama di mana Avicenna (Ibnu Sina) menjadi dewasa.[31]

Ibn Miskawaih mengenal filsuf al-'Amiri (w. 992) dan membuat antologi beberapa pemikirannya. Etika 'Amiri adalah semacam seruan untuk keseriusan yang lebih tinggi dan hal itu akan sangat berarti bagi Ibn Miskawaih. Tetapi pada akhirnya panggilan seperti itu harus datang dari dalam. Lagipula, Ibn Miskawaih juga mengenal Hamadhani, yang dengan begitu cemerlang menyanyikan lagu tandingan sekuler yang berpola

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.*, hlm. 104.

Islam. Ibn Miskawaih mengambil teks humanistik di bawah tandingan itu dan memberinya martabat dan struktur filsafat. Motifnya berasal dari etos istana, dilambangkan dalam citra pria sarjana.[32]

Ibn Miskawaih membela ilmu-ilmu Yunani terhadap semua bentuk parokialisme, tetapi kosmopolitanisme yang ia serap barangkali lebih baik disuarakan dalam sebuah bagian dari etika Ibn 'Adi yang mendesak agar kesempurnaan tertinggi manusia terletak pada cinta universal yang dimiliki umat manusia sebagai satu ras, disatukan oleh kemanusiaan sendiri. Inti dari kemanusiaan itu (puncak dari kemuliaan) adalah jiwa rasional yang diberikan oleh Illahi, yang dimiliki oleh semua manusia dan semuanya adalah satu.[33]

Seorang pemimpin, bagi etika Ibn Miskawaih, hendaknya dapat mengontrol kemarahan (emosi) dan memungkinkan mempersatukan satu sama lain sehingga muncul tindakan cinta dan kasih sayang. Bagi Ibn Miskawaih hal tersebut bertujuan agar manusia bisa bersatu dan hubungan umat Islam semakin erat sehingga muncul kebajikan.[34]

Etika kebajikan cenderung humanistik karena moralnya lebih bersifat objektif. Seperti pluralistik dan berpotensi kosmopolitan karena sifat atau kepribadiaan seseorang dapat dibentuk dari nilai-nilai kebaikan yang diperoleh dari pembelajaran, keterampilan sosial dan pengembangan diri yang bijaksana.[35] Goodman menyatakan bahwa humanisme Ibn Miskawaih adalah tentang adab, budaya, akar, dan substansi *ta'dib*.

---

[32] *Ibid.*

[33] *Ibid.,* hlm. 105.

[34] *Ibid.*

[35] *Ibid.,* hlm. 107.

> *As for the faith that proper values arise in insight and are prerequisites of scientific understanding, that brings the sciences under the broad tent of the humanities. Our word for the confluence of faiths that we discover here in Miskawayh is humanism. His own word, of course, is adab—manners, culture, the root and substance of ta'dib, education, discipline, culture.*[36]

Adab dalam arti sempit sebagai sastra merupakan kendaraan utama dari penyempurnaan yang telah ditentukan Ibn Miskawaih sejak awal kariernya. Demikian tulisannya tentang gaya murni dalam puisi dan tentang penggunaan dan tata krama. Namun, adab telah lama lebih berarti daripada sastra dan telah bergerak jauh melampaui penggunaan semata. Tradisi humanisme sastra, dipupuk, seperti yang dikatakan Joel Kraemer, "Oleh para sastrawan, penyair, dan sekretaris pemerintah," juga merupakan sarana kultivasi mereka. Itu adalah inti dari budaya sekuler yang lebih tinggi, yang dibutuhkan tidak hanya untuk kelas sekretaris, yang merupakan juara, tetapi juga untuk "penguasa, wazir, tentara, mistikus dan kontemplatif, dan bahkan pelawak pengadilan dan *raconteurs*." Seperti dijelaskan Bosworth, hal itu "mencakup semua ilmu linguistik, agama, dan hukum Islam tradisional, bersama dengan seluruh tahap sejarah manusia sebagaimana diketahui umat Islam." Adab, seperti dikatakan Ibn Miskawaih adalah isi kebijaksanaan—pengetahuan yang diuji dengan pengalaman tentang kehidupan yang baik dan sarana pencapaiannya.[37]

Menurut Ibn Miskawaih, masyarakat merupakan suatu sarana manusia, dimana diri kita masing-masing diperlukan untuk kesempurnaan orang lain. Kita semua harus bekerja

---

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.,* hlm. 108.

sama satu sama lain untuk mencapai kebutuhan dan menutupi kekurangan (kelemahan) orang lain demi kesejahteraan.[38]

Nietzsche menyatakan sebagaimana moralitas tidak terletak pada kebaikan, demikian juga tujuan dari kerja keras manusia bukanlah demi peningkatan kualitas hidup umat manusia, melainkan demi perkembangan individu-individu unggul yang lebih kuat. "Bukan menjadi manusia yang merupakan tujuan hidup yang sejati, melainkan menjadi manusia unggul." Untuk itu masyarakat adalah alat untuk meningkatkan kekuatan dan kepribadiaan individu-individu.[39]

Dalam semangat Ibn 'Adi dan berkesepakat dengan Aristoteles, Ibn Miskawaih berpendapat bahwa cinta ialah sebuah kepentingan dasar bagi masyarakat. Persahabatan yang terjalin antara satu sama lain adalah bagian dari cinta. Cinta yang menimbulkan kasih sayang, tidak memanfaatkan satu sama lain hanya untuk kepentingan pribadi, tetapi persahabatan yang dijalin demi kebaikan. Oleh karena itu, kebaikan adalah sesuatu yang tidak berubah, kasih sayang yang diikat dengan tali persahabatan seperti ini abadi dan tidak berubah.[40]

Ibn Miskawaih menyatakan bahwa secara alami anak laki-laki itu jahat, pembohong, suka menipu dan mengadu, dengki, suka campur tangan, cemburu dan berbahaya bagi orang lain bahkan juga bagi dirinya sendiri. Tetapi dengan pelatihan, bacaan yang sesuai, pujian yang ditempatkan dengan baik, ditegur secara pribadi, disiplin, berperilaku yang baik maka ia bisa menjadi pria yang sopan santun.[41]

---

[38] *Ibid.,* hlm. 109.

[39] Zainal Abidin, *Filsafat Manusia* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2017), hlm. 114.

[40] Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak* (Mizan: Bandung, 1998).

[41] *Ibid.,* hlm. 111.

Seperti Ibn Zur'a (943-1008)—yang juga murid dari Ibn ‘Adi—ia menyatakan bahwa kemanusiaan merupakan sebagai cakrawala. Ibn Miskawaih menyatakan bahwa manusia (*al-insaniyya*) dibentuk dengan tujuan beretika guna mencapai kesem-puranaan identitas manusia. Pengetahuan spekulatif dan praktik seni dari filsafat bisa memberi kita jalan untuk menuju kesempurnaan tersebut.[42]

Kadang-kadang diduga bahwa ketika Aristoteles memuji kehidupan spekulatif dan kebajikan intelektual sebagai apa yang paling khas manusia, ia menetapkan kebaikan tertinggi dalam kontemplatif, melampaui dan melawan eudaimonia yang diperoleh melalui penerapan kebajikan moral. Namun, dikotomi itu adalah salah satu. Pikiran itu steril dan tidak memiliki teman tanpa tindakan, dan tindakan itu biadab dan buta tanpa berpikir. Bagi Aristoteles, selera dan nafsu manusia pasti memiliki bentuk-bentuk khusus manusia. Jadi perawatan dan pemberian makanan yang tepat mereka menuntut kekuatan manusia yang khas: Kita dapat hidup sebagaimana layaknya kemanusiaan kita hanya melalui penggunaan akal. Apa artinya itu adalah bahwa kebajikan moral, jauh dari bersaing dengan intelek keduanya diandaikan dalam perkembangannya dan tergantung pada penggunaannya.[43]

Karena yang aktual selalu pada akhirnya sebelum potensi, pandangan Aristotelian yang tepat adalah bahwa pemahaman tentang prinsip-prinsip yang diperlukan untuk membimbing kebajikan harus hadir—tidak harus dalam pikiran setiap orang yang bertindak saleh atau setiap remaja yang belajar kebajikan, tetapi jelas dalam pikiran negarawan atau legislator yang merencanakan nilai-nilai yang akan dicelup-

---

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*

kan ke dalam jalinan masyarakat atau etos komunitas. Ibn Miskawaih menunjukkan kepekaannya terhadap kesesuaian teori dan praktik dengan memperlakukan karakter sebagai masalah untuk diinformasikan dan disempurnakan, bukan oleh disiplin semata, tetapi oleh seni dan ilmu, yang mengartikulasikan prinsip-prinsip di balik kebajikan dan melatih kita untuk menggunakannya dalam forum pengalaman. Budaya di sini, budaya sastra dan filsafat, menjadi pendidik karakter yang dicari Plato dan al-Farabi telah menemukan, setidaknya bagi banyak orang, dalam agama.[44]

Beberapa nenek moyang, kata Ibn Miskawaih, mengakui bahwa kebahagiaan tergantung pada transendensi fisik, bahkan menyangkal bahwa kebahagiaan dapat dicapai dalam kehidupan ini. Dalam pengertian ini, jelaslah, Ibn Miskawaih membaca gagasan—yang diambil Aristoteles sebagai batu loncatan untuk holismenya—bahwa tidak seorang pun dapat disebut bahagia selama hidupnya. Akan memalukan, Ibn Miskawaih menegaskan, untuk menganggap bahwa manusia yang hidup yang melakukan perbuatan baik, memiliki kepercayaan yang kuat, melayani sesama manusia, dan dengan demikian bertindak sebagai wakil Tuhan tidak secara objektif bahagia. Kebahagiaan sejati adalah mungkin di sini di bumi, bahkan jika keburukan transenden tidak.[45]

Di dalam buku *Tahzib al-Akhlaq,* Ibn Miskawaih memaparkan bahwa kebahagiaan itu meliputi jasmani dan rohani. Pendapat ini adalah gabungan dari pendapat Plato dan Aristoteles. Menurut Plato, kebahagiaan yang sebenarnya adalah kebahagiaan rohani. Hal ini baru bisa diperoleh manusia jika rohaninya telah terpisah dari jasadnya. Dengan redaksi ini, selama rohaninya masih terikat kepada jasadnya, yang selalu

---

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.,* hlm. 112.

menghalangi mencari hikmah, kebahagiaan tersebut tidak akan tercapai. Sebaliknya, Aristoteles berpendapat bahwa kebahagiaan dapat dicapai dalam kehidupan di dunia ini, tetapi kebahagiaan tersebut berbeda di antara manusia, seperti kebahagiaan orang miskin adalah kekayaan, dan kebahagiaan sakit adalah kesehatan; dan lainnya.[46]

Selain itu, kesempurnaan intelektual mencapai lebih dari sekadar kesempurnaan moral dari sifat duniawi; dan hanya kesempurnaan intelektual, sebagaimana diizinkan Aristoteles, bertahan melampaui kubur. Tetapi kebajikan moral adalah sarana yang diperlukan untuk tujuan intelektual yang lebih tinggi. Tujuan spiritual yang merupakan tujuan akhir filsafat tidak dapat dicapai dengan cara lain apapun. Tidak ada jalan pintas ke *felicity*, melewati jalan kesempurnaan moral dan intelektual, seperti yang diduga beberapa sufi yang gembira dan mungkin antinomian drift. Untuk premis kunci mistisisme, seperti halnya semua asketisme yang mengejar tujuan spiritual, bahwa jiwa membutuhkan penyucian. Dan jelas, Ibn Miskawaih berpendapat, lagi-lagi mengutip Aristoteles (sekarang tentang kebutuhan akan pengalaman), pemurnian tidak tercapai tanpa hidup melalui tahapan-tahapan perkembangan manusia alami kita—menjalani disiplin dan akulturasi yang merupakan objek dari keberadaan kita di dunia ini. Pendidikan bukanlah hidup, tetapi hidup adalah pendidikan.[47]

2. Sumbangan Pemikiran al-Ghazali

Keistimewaan yang menarik dari tulisannya Ibn Miskawaih ialah pembahasan yang didasarkan pada ajaran Islam (al-Qur'an dan hadis) dan dikombinasikan dengan pemikiran lainnya sebagai pelengkap, seperti filsafat Yunani Kuno dan

[46] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam,* hlm. 140.

[47] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism,* hlm. 112.

pemikiran Persia. Dimaksud sebagai pelengkap ialah sumber lain diambilnya jika sejalan dengan ajaran Islam dan sebaliknya ditolak jika tidak demikian.[48]

Pemikiran Ibn Miskawaih tentang Etika yang terlebih dahulu menyumbangkan pemikirannya di dunia Islam diambil alih oleh al-Ghazali dalam penelitiannya tanpa tersisa. Namun, humanisme sopan santun Ibn Miskawaih secara sistematis dihapuskan. Walzer dan Gibb melihat pengaruh Ibn Miskawaih terhadap al-Ghazali dan dampak lainnya juga terlihat pada penulis seperti Nasir al-Din al-Tusi (1201-1274 M), polymath Syiah yang menaklukkan Mongol pada 1247 M.[49]

Kita dapat melihat hasil dari karya Ibn Miskawaih yang ditegaskan al-Ghazali bahwa pendidikan etika lebih penting dari fikih dan ilmu hukum karena etika menurutnya suatu keadaan jiwa yang mendorong seseorang untuk berbuat tanpa berpikir dan pertimbangan. Karakter (tingkah laku) adalah fondasi, dimana tindakan kita adalah ekspresi ilmiah.[50]

Al-Ghazali menolak pemikiran sosial Ibn Miskawaih tentang beribadah dan memadamkan usul Platinus bahwa kebahagiaan menuntut ilmu pada waktu muda tentang matematika untuk membiasakan diri kita pada kebenaran dan kejujuran. Secara keseluruhan, Muhammad Abdul Quuasem memperkirakan bahwa sekitar sepertiga dari etika Ibn Miskawaih tidak diterima oleh al-Ghazali, tetapi secara diam-diam pemikiran Ibn Miskawaih yang lainnya juga diadopsi.[51]

Al-Ghazali mengikuti Ibn Miskawaih dan Platinus dalam mengidentifikasi kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan

---

[48] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam,* hlm. 138.

[49] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism,* hlm. 112.

[50] *Ibid.*

[51] *Ibid.,* hlm. 113.

serta dalam bersikap adil sebagai kebajikan yang mengintegrasikan ketiganya. Al-Ghazali tidak seperti Ibn Miskawaih dalam menanamkan kebaikan yang diperoleh dari keluarga, rumah tangga, komunitas, dan teman-teman.

Teori al-Ghazali bukanlah teori keadilan yang tegas dan mengklaim hak. Namun, tulisan-tulisan etisnya benar-benar membedakan rasa keadilan politik dan mengemukakan gagasan tentang keadilan distributif, yang diawasi oleh kegiatan-kegiatan regulatif dari penguasa yang berhati nurani. Ia mengikuti Aristoteles dalam menolak klaim Plato bahwa keadilan bukan hanya kompromi. Ia setuju dengan Ibn Miskawaih dalam menggambarkan keadilan sebagai cara antara melakukan dan menderita kesalahan—sambil tetap mempertahankan gagasan Plato bahwa keadilan adalah kebajikan berdaulat yang menggunakan kebijaksanaan untuk menetapkan ruang lingkup yang tepat untuk semua barang lainnya. Jadi, seperti Ibn Miskawaih, al-Ghazali tidak menolak gagasan Aristoteles bahwa keadilan merupakan kebajikan sosial yang melibatkan memberi dan menerima—dalam istilah Islam, akuisisi yang tepat dan tidak patut. Ia sama siapnya seperti Ibn Miskawaih untuk mengurung klaim Sokrates yang lebih radikal tentang lebih disukainya ketidakadilan yang menderita untuk melakukannya—terlepas dari kekaguman Islam akan kesyahidan dan penolakan spiritual atas tujuan duniawi. Karena Islam adalah pemerintahan, bukan sekadar pencarian dunia lain.[52]

Ketika Aristoteles mengandalkan akal, kebajikan kebijaksanaan praktis, untuk menemukan makna yang tepat dalam keadaan konkret dan mengarahkan ke jalan kebaikan yang bisa dilakukan, al-Ghazali berpendapat bahwa tanpa bantuan kepada Tuhan dalam doa, dan tanpa bantuan Tuhan manusia

[52] *Ibid.*

tidak akan pernah berhasil menemukan, biarkan sendirian membiasakan dalam karakter kita bahwa disposisi terhadap pilihan sesuai dengan makna yang didefinisikan Aristoteles sebagai kebajikan.[53]

Al-Ghazali berpendapat bahwa kebebasan dan kerendahan hati berada dalam kesederhanaan, sejalan dengan Ibn Miskawaih, al-Farabi, dan Ibn Abi Dunya, penulis kecaman terhadap hal-hal duniawi. Bandingkan Aristoteles, yang memperlakukan kesederhanaan sebagai pengganti emosional untuk kebajikan, cocok untuk kaum muda, tetapi tidak dalam kebajikan itu sendiri. Al-Ghazali juga mencantumkan kesabaran di sini, keutamaan Ayub dan para nabi lainnya. Kesabaran adalah buah dari ketabahan, kemampuan untuk menanggung penderitaan dan kehilangan, yang ditempatkan al-Ghazali di bawah keberanian. Mengikuti Ibn Miskawaih dan Ibn Sina, al-Ghazali mendefinisikan kesabaran secara luas—tidak membatasinya konstruksi yang lazimnya, sebagai kesabaran, tetapi memperbesarnya untuk mencakup perlawanan terhadap semua nafsu, baik untuk kesenangan atau kesakitan.[54]

Al-Ghazali mengikuti Ibn Miskawaih dalam mendefinisikan kesalehan yang dilakukan demi kesempurnaan, tetapi ia menambahkan hal itu dilakukan "demi mendekat kepada Tuhan" dan efeknya membuat eudaimonisme Ibn Miskawaih lebih teosentris. Dalam hal ini ia mempertahankannya, tetapi secara halus menggeser keseimbangan nasihat Plato yang terkenal (*Theaetetus 176*) untuk menyempurnakan kemanusiaan dengan menjadi seperti Tuhan sebisa mungkin secara manusiawi. Ibn Miskawaih menyamakan antara tindakan untuk kepentingan mereka sendiri dengan tindakan yang dilakukan

[53] *Ibid.,* hlm. 114.

[54] *Ibid.*

untuk menyenangkan Tuhan. Namun, hal itu simetri, bukan pengurangan. Itu berarti bahwa kita menyenangkan Tuhan ketika motifnya adalah kebaikan intrinsik dalam suatu tindakan. Menurut al-Ghazali, simetri semacam itu berbahaya, karena mereka tampak menghilangkan pandangan moral dari Tuhan. Al-Ghazali berpendapat hanya Allah yang bisa memberi tanpa mengharapkan kembali. Manusia dapat mendekati kebebasan seperti itu jika kita bermurah hati demi Tuhan, atau demi hadiah abadi. Al-Ghazali waspada terhadap objek sosial semata yang menjadi perhatian moral dan berhati-hati untuk mengabaikan eskatologi kanonik, seperti yang cenderung dilakukan al-Farabi, hanya sebagai simbol dari sesuatu yang lebih tinggi. Ia tidak meragukan kebaikan demi Ilahi dan insentif moral keabadian. Gagasan deontologis bahwa kebajikan adalah hadiahnya sendiri, dan lebih mulia memilih hak untuk kepentingannya sendiri daripada kepentingan tertentu, asing dengan aksiologinya. Karena itu, ia tampaknya menempatkan kebajikan, kebaikan manusia, di depan keabadian, nilai tertinggi yang ditetap oleh Tuhan.[55]

Dalam tulisan-tulisan etisnya, al-Ghazali tampak sejalan dengan Ibn Miskawaih dan Ibn Sina dalam mendefinisikan kepuasan sebagai suatu kebajikan yang melibatkan moderasi. Namun, dalam *Ihya* ia menggunakan ketentuan umum Aristoteles bahwa kebajikan harus dilakukan dengan cara yang benar, untuk menjadikan kepuasan sebagai prinsip asketis yang menuntut agar kita tidak berusaha memenuhi kebutuhan kita melampaui satu hari (paling banyak sebulan) dan memberikan semua yang kita miliki di luar itu. Bahkan kebajikan sosial Aristotelian berupa keceriaan, keramahan, dan humor yang baik, dimodifikasi dalam arti yang sama—dibuat untuk menyesuaikan diri dengan cita-cita ketenangan dan ketidak-

[55] *Ibid.,* hlm. 115.

tertarikan: Orang tidak boleh tertawa tanpa pamrih, tetapi (dengan mengikuti bahwa) Nabi lebih suka tersenyum daripada tertawa. Maka perihal bercanda, Ghazali mendesak (lagi-lagi mengutip Nabi) Muhammad "bersenda gurau, tetapi dia hanya berbicara kebenaran." Al-Ghazali kagum dengan orang suci bernama Hasan al-Basri yang tidak tertawa selama tiga puluh tahun.

Al-Ghazali mengikuti Ibn Miskawaih dalam mendefinisikan kenikmatan atau kerendahan hati sebagai keterikatan kepada apa yang adil atau baik; dan mendefinisikan kepribadian, seperti yang dilakukan Yahya ibn 'Adi, dalam hal berpakaian, satu-satunya aspek penampilan luar, di luar tingkah laku bahwa seseorang dapat mengatur dirinya sendiri—dan dengan dampak yang jelas pada suasana hati seseorang. Ibn Miskawaih mengatakan bahwa kepribadian sederhana ialah cinta yang melengkapi jiwa dengan perhiasan yang adil. Seseorang bisa membayangkan ia mewawancarai calon pembantu dan menjelaskan pentingnya penyajian diri, tanda-tanda yang diberikan pakaian yang benar atau tidak tepat tentang orang dalam.[56]

Al-Ghazali mengutip pandangan Wahb Munabbih yang menyatakan, "Tidak ada harta yang lebih bermanfaat daripada pengetahuan dan tidak ada kekayaan yang lebih menguntungkan daripada *hilm*." *Hilm* adalah kebajikan penting menurut al-Ghazali, seperti pendapat Ibn Miskawaih dan Ibn 'Adi yang menawarkan kendali dalam amarah. Ini dapat disimulasikan, tetapi sifat sejatinya berperan dalam mendinginkan darah, yang panasnya diperlukan untuk kehidupan, tetapi berbahaya secara berlebihan. Goodman selaras dengan pendapat al-Ghazali, untuk membangkitkan dalam membela diri

[56] *Ibid.*, hlm. 116.

kita sendiri dan apa yang menjadi milik kita, tetapi jika klaim itu melampaui kebutuhan pokok, maka kita harus mengekang amarah dan rasa kepemilikan kita. Dengan demikian, pengendalian diri dilakukan untuk berpantang dan mengundurkan diri. Demikian pula, kebajikan martabat Ibn Miskawaih, yang dalam karyanya seperti dalam Yahya berarti sedikit lebih dari sekadar sikap muram, didefinisi ulang oleh al-Ghazali untuk menjadi bentuk harga diri yang didasarkan pada rasa layak atas nilai seseorang. Itu terletak di antara kesombongan dan keji. Semua sama seperti kebanyakan ahli etika abad pertengahan, al-Ghazali menegaskan bahwa memiliki sifat rendah hati dan tidak sombong itu adalah sifat baik.[57] Selain itu, di dalam menggambarkan keagungan jiwa, al-Ghazali kembali ke Aristoteles untuk pengakuan bahwa manusia yang baik tidak tertipu oleh penghargaan.[58]

Menurut al-Ghazali, sejalan dengan pemikiran Aristoteles dan Ibn Miskawaih, tujuan etika tetap menjadi tujuan dari kesempurnaan manusia khususnya individu. Namun, lingkungan sosial dan budaya mempunyai pengaruh yang sangat penting dalam upaya mengubah manusia menjadi manusia yang sempurna. Individu yang sempurna bukan lagi untuk mengarahkan hidupnya dengan kebiasaan bermewah-mewah, memikirkan duniawi, tetapi untuk mencari spiritual hingga mencapai Ilahi dan mempersiapkan diri untuk akhirat.[59]

3. Pandangan Goodaman terhadap Humanisme Islam

Secara eksplisit, Goodman tidak terlalu menekankan penjelasan humanisme Islam menurut pandangannya. Hanya saja

[57] *Ibid.,* hlm. 117.

[58] *Ibid.*

[59] *Ibid.,* hlm. 119.

Goodman menyatakan bahwa ia tidak meromantiskan Ibn Miskawaih sebagai harapan terakhir yang terbaik dari humanisme Islam yang kosmopolitan, bukan pula kesempitan, ketidaktahuan atau keterbelakangan yang mendasari penerimaan etika al-Ghazali dan menolak bentuk etikanya yang sekuler dan humanistik. Etika Ibn Miskawaih seperti hidupnya menunjukkan bias sifat dan perannya. Seperti dalam historiografinya, demikian pula dalam etika, Ego Ibn Miskawaih terlihat mencolok. Dia dikritik pada masanya karena menjatuhkan nama dan membuat masalah dan kegemarannya untuk keduanya, di samping kecenderungan tertentu untuk menyanjung, masih terlihat pada tulisannya—meskipun kemampuan untuk membuat masalah dapat menjadi suatu kebajikan dalam diri seorang filsuf, di mana ia tidak berada dalam lingkungan istana. Kelemahan etikanya—kecenderungannya untuk mempromosikan kepatuhan dan untuk membiakkan sekelompok server waktu yang halus tetapi dangkal—terlihat oleh penggantinya seperti cacat karakter yang mendukung bias semacam itu menjadi jelas bagi orang-orang sezamannya.[60]

Selain itu, Goodman juga mengkritik al-Ghazali. Menurutnya al-Ghazali juga mempunyai kesalahan yang tercermin di dalam etikanya. Etika meditatif al-Ghazali sendiri adalah bagian dari pelarian.

> Ghazali too has faults, also mirrored in his ethics. The exile and partial isolation that he made avirtue were in part anecessity for him, and in part adesertion, to use his own terms, when the patron who had sponsored his polemics against the Isma'ili sect fell to assassination, the tactic that gave that sect the name by which it became best known in the West. Ghazali's meditative ethics is it self escapist in part. It

[60] *Ibid.,* hlm. 120.

> renounces worldly aims on the eudaimonistic grounds that it knows of something better. But it does not attain perfect selflessness for any living subject of its counsels, and it does tend to leave the world's wounds to fester.[61]

Cendekiawan Muslim dan Arab yang cenderung humanis saat ini mungkin melihat ke belakang dengan kerinduan akan cita-cita budaya, komunitas, dan individualitas Ibn Miskawaih. Orang dapat melihat kerinduan itu dengan jelas dalam diri Constantine Zurayk, penerjemah bahasa Lebanon dari karya-karya Ibn Miskawaih. Kehadirannya mungkin cukup diredam oleh kehadiran Majid Fakhry yang mengapresiasi dan mempelajari karya-karya Ibn Miskawaih.[62]

Akan tetapi, kerinduan tentu saja tidak menghembuskan nafas hidup ke dalam argumen yang dilupakan, atau meredistribusi kejelasan yang melarutkan pretensi politik palsu. Menyandingkan etika humanistik Ibn Miskawaih dengan penyusunan ulang rumusan sufi al-Ghazali, orang dapat merasakan kehilangan yang pedih karena nilai-nilai yang dicari Ibn Miskawaih dalam Islam. Al-Ghazali benar-benar melestarikan sebagian besar struktur dan beberapa peninggalan humanisme klasik.

Pietisme tidak menyambut media sebagai kesopanan untuk memelihara humanisme baru dan hidup. Penilaian Arkoun yang agak suram terhadap keadaan saat ini bertumpu pada realisme yang menyakitkan, didasarkan pada pengakuan bahwa politik reaksi radikal siap mengalahkan dan sering mengalahkan humanisme seorang Ibn Miskawaih. Ibn Miskawaih memiliki sesuatu yang berharga yang ingin didapatkan kembali oleh para Muslim dan non-Muslim yang serius dan

---

[61] *Ibid.*

[62] *Ibid.*

berkomitmen. Namun, seseorang tidak dapat kembali pada waktunya. Apabila ada sesuatu yang harus ditangkap kembali dalam humanisme Ibn Miskawaih, itu harus disusun kembali lagi, bahkan mungkin diciptakan kembali. Sopan santun telah memiliki suara dan zamannya, jika humanisme baru muncul maka akan membutuhkan suara baru. Para penulisnya mungkin belum menemukan instruksi dalam tulisan-tulisan "bersifat mendidik" Ibn Miskawaih. Namun, mereka juga perlu membangun dan menanam kembali, dan jika prestasi Ibn Miskawaih adalah menjadi model bagi mereka, maka mereka akan belajar dari metode sintetiknya dan bukan hanya dari gema tentang kebiasaan dan preferensi pribadinya. Memang, mereka harus banyak belajar dengan berusaha menyeimbangkan humanisme kesantunannya dengan al-Ghazali. Goodman menyatakan bahwa karya Spinoza dan Kant menunjukkan kepada kita bahwa mistisisme dan pietisme dapat menjangkarkan etika humanistik.[63]

D. Simpulan

Sebagaimana penjabaran di atas membahas humanisme dalam Islam maka dapat ditarik kesimpulan bahwa manusia sebagai makhluk Tuhan yang mempunyai akal budi tentu bisa membedakan mana yang baik dan buruk. Manusia sebagai objek yang menjalani hidup dalam masyarakat kata Ibn Miskawaih tidak bisa terlepas dari bantuan orang lain. Sebagai makhluk sosial, manusia tidak bisa hidup sendiri maka untuk menyempurnakan hidupnya membutuhkan orang lain. Selain itu, Ibn Miskawaih juga menyatakan dalam hidup kita mesti bisa mengendalikan emosi atau amarah sehingga memunculkan rasa kasih sayang dan membuat hubungan sesama manu-

[63] *Ibid.,* hlm. 121.

sia semakin erat. Untuk itu, etika yang baik disebut sebagai kebajikan yang cenderung humanistik karena bersifat objektif. Kepribadian yang baik bisa dibentuk dengan menanamkan nilai-nilai kebaikan yang diperoleh melalui pendidikan (pembelajaran), keterampilan sosial, dan pengembangan diri yang bijaksana.

Goodman menyatakan bahwa ia menemukan pemikiran humanisme Ibn Miskawaih di dalam menguatkan keyakinan (agama)—humanisme itu sendiri tentang adab, tata krama, budaya, akar, dan substansi *ta'dib*, pendidikan, disiplin, dan budaya.

Pemikiran Ibn Miskawaih tentang humanisme yang menekankan terhadap etika diambil alih atau dilanjutkan oleh al-Ghazali—sebagaimana *Ihya' Ulumuddin* yang terinspirasi dari pemikiran etika Ibn Miskawaih. Namun, ada sebagian pemikiran humanisme tentang kesopan-santunan Ibn Miskawaih yang tidak sejalan dengan pemikiran al-Ghazali. ❑

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Yatimin. *Pengantar Studi Etika.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006.

Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia.* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2017.

Aziz, Abdul. *Etika Bisnis Perspektif Islam: Implementasi Etika Islami untuk Dunia Usaha*. Bandung: Alvabet, 2013.

Bertens, K. *Etika*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.

Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Fauroni, Lukman. *Etika Bisnis dalam Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006.

Goodman, Lenn E. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press, 2003.

"Muhtasib." www.id.wikipedia.org/wiki/Muhtasib. Diakses pada 11 September 2019, pukul 14.10 WIB.

Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah: Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung: Pustaka, 2010.

Shah, Mustafa. "Book Review of Islamic Humanism." *Journal of Qur'anic Studies,* No. 8, Vol. 2, 2007.

Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

Syari'ati, Ali. *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat.* Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya.* Jakarta: Rajawali Press, 2014.

BAB V

Humanisme Islam dalam Diskursus Intelektual Muslim Modern dan Kontemporer

1

Humanisme Muhammad Iqbal

Taufik Rahman

A. Pendahuluan

Berbicara mengenai manusia adalah berbicara makhluk Tuhan yang paling unik dan terbaik dibandingkan dengan makhluk yang lain. Dianggap terbaik karena mempunyai akal yang dapat membedakan mana yang baik dan buruk. Karena itu pula manusia dipilih sebagai wakil Tuhan di muka bumi ini untuk mengelola alam. Namun, sebagian besar sejarah peradaban manusia yang terekam dalam sejarah filsafat, manusia seperti kehilangan jati dirinya sebagai manusia (wakil Tuhan) karena kurangnya penghargaan terhadap manusia sebagai subjek atau individu. Akibatnya, manusia kehilangan kebebasan dan kreativitasnya. Contoh dalam hal ini adalah abad pertengahan di Eropa yang dikenal sebagai abad kegelapan. Waktu itu, manusia tidak punya kebebasan berpikir, ia harus tunduk patuh kepada doktrin-doktrin Gereja. Pada akhirnya, setelah sekian lama pikiran manusia dikekang sehingga menimbulkan pemberontakan sebagai upaya untuk menghargai martabat

manusia—yang dalam diskursus ilmu filsafat dikenal sebagai humanisme.

Setelah pemberontakan itu, diskurus tentang manusia telah meramaikan horizon intelektual baik di dunia Barat maupun Timur, khususnya Islam. Jika di Barat, humanisme lahir sebagai respons terhadap pengekangan Gereja terhadap manusia, di dunia Timur berbeda, humanisme justru lahir dari spirit agama. Meskipun tidak dipungkiri bahwa pada saat yang sama, agama menjadi hal yang membuat manusia terlelap; menjadikan manusia pasif dan mengabaikan persoalan dunia. Orang Timur terjebak pada ritual-ritual keagamaan semata. Barat dan Timur dua-duanya mempunyai permasalahan sebagaimana yang tergambar dalam potongan puisi Iqbal, "Timur melihat Tuhan dan tidak melihat dunia, sedangkan Barat lari dari Tuhan dan merangkak di atas dunia."[1]

Muhammad Iqbal merupakan pemikir besar Muslim pada abad ke-20 yang menaruh perhatian khusus pada manusia. Filsafat Iqbal tentang manusia atau filsafat ego merupakan upaya untuk mengatasi dua problem di atas, khusunya problem yang terjadi di dunia Timur (Islam) dengan tujuan menjadikan manusia bebas, kreatif, dan dinamis, tetapi tetap bertuhan.

B. Biografi Singkat Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal adalah seorang filsuf dan penyair yang lahir pada 9 November 1877 di Sialkot Punjab, India. Lahir dari pasangan Syekh Nur Muhammad dan Imam Bibi. Iqbal berasal dari kalangan keluarga sufi. Kakeknya bernama Syekh Muhammad Rofiq, berasal dari daerah Lahore Kashmir.[2]

---

[1] Muhammad Iqbal, *Javid Nama: Kitab Kenabian*, terj. Hartojo Andangdjaja (Bandung: Pustaka Jaya, 2003), hlm. 41.

[2] Tri Astutik Haryati, *Manusia, Perspektif Soren Kierkegaard dan Mu-*

Iqbal menerima pendidikan formal pertama di sebuah Madrasah dan kemudian di Scottish Mission School. Kemudian ia masuk ke Government College di Lahore, di mana ia bertemu dengan Prof. Sir Thomas Arnold dan Sayyid Mir Hasan, yang sangat berpengaruh pada pribadinya. Dari Mir Hasan ia dipengaruhi untuk mencintai nilai-nilai Timur dan dari Sir Thomas Arnold ia dibawa untuk menghargai disiplin Barat.[3]

Pada tahun 1905 Iqbal pergi ke Eropa (Ingris dan Jerman). Di London, ia belajar di Laincol's Inn untuk gelar pengacara; dan di Trinity College, Universitas Cambridge, dia mendaftarkan diri sebagai sarjana muda meski telah meraih gelar Master Filsafat dari Universitas Punjab di Lahore. Selama di Eropa, Iqbal mengenal Nietzsche dan Bergson,[4] dua tokoh yang sangat berpengaruh pada Iqbal.

Pada tahun 1908 Iqbal kembali ke Lahore dan membuka praktik sebagai pengacara. Namun, sebenarnya ia menerangkan pikirannya tentang aktivisme yang dinamis, tentang hari depan yang cemerlang dan tentang nilai-nilai Islam yang mulia. Berkat pemikirannya yang cemerlang, tidak perlu waktu lama Iqbal diakui sebagai pemikir besar. Pada tahun 19220 ia mendapat gelar bangsawan (Sir) dari Raja Inggris, empat tahun kemudian menjadi anggota Dewan Legislatif Pusat.[5]

Pada tahun 1930 Iqbal diminta mengetuai sidang Liga Muslim India. Dalam pidatonya Iqbal menganjurkan berdirinya Negara Islam di anak benua India yang penduduknya

---

hammad Iqbal (Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2012), hlm. 93.

[3] Mukti Ali, *Ijtihad dalam Pandangan Muhamad Abduh, Akhmad Dahlan, dan Muhammad Iqba*l (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 19-20.

[4] Alim Roswantoro, *Gagasan Manusia Otentik dalam Eksistensialisme Religius Muhammad Iqba*l (Yogyakarta:Idea Press, 2009), hlm. 20.

[5] Mukti Ali, *Ijtihad dalam Pandangan*, hlm. 22.

terdiri dari sebagian besar beragama Islam. Pemikiran Iqbal tentang Negara Islam di India menjadi dasar perjuangan Liga Muslim India untuk mendirikan Negara Pakistan pada tahun 1947.[6]

C. Filsafat Ego (Khudi) Muhammad Iqbal

Ego mendapat posisi yang sangat penting dalam pemikiran Iqbal. Bahkan bisa dikatakan dasar dari bangunan pemikiran filsafat Iqbal adalah ego. Secara harfiah, *ego* berarti *diri* atau *self*. Kata lain dari *ego* di dalam bahasa Persia dikenal dengan istilah *khudi* yang merupakan bentuk kecil dari *khuda*. Secara sederhana, *khudi* bisa diartikan sebagi ego kecil (manusia); sedangkan *khuda* merupakan ego besar (Tuhan). Melalui istilah ini Iqbal ingin menunjukkan pentingnya individualitas atau diri manusia sebagai dasar dan sentral dari kehidupan manusia itu sendiri.[7]

Menurut Iqbal, setiap wujud mempunyai egonya masing-masing. Derajat seseorang di dunia tergantung tingkat perkembangan diri (individualitas). Sejauhmana ia menghayati dirinya, sejauh itu pula perubahan dirinya.[8] Kesadaran akan individualitas diri sangat ditekankan. Sebagai manusia yang mempunyai potensi dan akal untuk berpikir kreatif agar diri terus mengalami perubahan ke arah yang lebih baik, manusia adalah ego yang terus mengembangkan diri dan berbeda dengan ego organisme hidup yang lain.[9]

---

[6] *Ibid*., hlm. 22.

[7] Alim Roswantoro, *Gagasan Manusia Otentik,* hlm. 118.

[8] Mustofa Ansori Lidinillah, "Agama dan Aktualisasi Diri dalam Perspektif Filsafat Muhammad Iqbal," *Jurnal Filsafat,* Vol 10, No. 2 (2000), hlm. 248.

[9] Alim Roswantoro, *Gagasan Manusia Otentik,* hlm. 120.

The form of existence is an effect of the Self,
Whatsoever thou seest is a secret of the Self.
When the Self awoke to consciousness,
It revealed the universe of Thought.
A hundred worlds are hidden in its essence:
Self-affirmation brings Not-self to light.
By the Self the seed of hostility is sown in the world:
It imagines itself to be other than itself.

It makes from itself the forms of others
In order to multiply the pleasure of strife.
It is slaying by the strength of its arm
That it may become conscious of its own strength.
Its self-deceptions are the essence of Life;
Like the rose, it lives by bathing itself in blood.
For the sake of a single rose it destroys a hundred rose-gardens
And makes a hundred lamentations in quest of a single melody.
For one sky it produces a hundred new moons,
And for one word a hundred discourses.
The excuse for this wastefulness and cruelty
Is the shaping and perfecting of spiritual beauty.[10]

Salah satu ciri dari ego adalah individualitas. Iqbal menyebutnya sebagai kesendirian yang esensial. Contoh kesendirian yang esensisal misalnya, saya mengalami sakit kepala, lalu pergi ke seorang dokter untuk berobat. Dokter tentu tahu dan

[10] Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self: A Philosophical Poem*, terj. Renold A. Nicholson (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1950), hlm. 16.

mengerti akan rasa sakit yang saya alami, namun dokter tidak bisa merasakan sakit yang saya rasakan, yang bisa merasakan hanyalah saya sebagai diri yang individual. Artinya, individualitas itu unik dan mandiri.[11]

Adapun sifat dasar ego adalah kebebasan dan kreativitas. Dua hal yang sangat dibutuhkan oleh umat Islam untuk mengatasi stagnansi berpikir dan pemecahan berbagai persoalan yang menimpa umat Islam. Kebebasan dan kreativitas sangat dibutuhkan karena wahyu sudah berakhir sedangkan dunia masih terus berjalan dengan persoalan dan tantangan barunya yang semakin kompleks.

Konsekuensi logis dari kebebasan dan kreativitas ialah lahirnya pemikiran atau ijtihad baru dalam Islam. Melalui filsafat egonya, Iqbal mengkritik dan sekaligus mengoreksi pandangan dan sikap yang kurang menghargai pentingnya nilai kedirian atau individualitas. Terdapat dua bentuk yang dimaksud ketidakpedulian terhadap individualitas manusia. *Pertama*, sikap hidup yang ingin meleburkan dirinya ke dalam diri Tuhan dan pandangan yang menganggap dunia hanyalah bayangan. *Kedua*, sikap yang memuja materi. Pengagungan terhadap materi mereduksi nilai kehidupan khususnya kemanusiaan yang mengakibatkan manusia tidak lebih berharga dari benda materi yang diagungkan.[12]

Dua gambaran sikap yang dikritik Iqbal di atas tergambar dalam dua peradaban besar, yakni Barat dan Timur. Di peradaban Timur, khususnya Islam banyak sekali dijumpai sikap yang ingin meleburkan diri ke dalam diri Tuhan dan menganggap dunia hanyalah bayangan semata sehingga perilaku yang tergambar dalam kehidupan sehari-harinya adalah sikap

---

[11] Danusiri, *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 93.

[12] Mustofa Ansori Lidinillah, *Agama dan Aktualisasi*, hlm. 248.

yang pasif, sabar menerima nasib buruk, tidak begitu peduli dengan dunia karena menurutnya dunia hanyalah sementara (bayangan), dan akhirnya peradaban Islam tertinggal jauh dari Barat, baik dalam teknologi maupun ilmu pengetahuan. Selain itu, ajaran sufi panteistik yang meleburkan dirinya pada Tuhan juga berakibat pada kehilangan kemandirian atau individualitas manusia sebagai suatu makhluk yang punya potensi besar untuk melakukan perubahan-perubahan dalam masyarakat. Akibatnya peradaban Timur tidak kunjung maju karena tidak menggali potensi besar yang ada dalam dirinya.

Lebih lanjut, perihal pemujaan terhadap materi, sikap ini tergambar dalam peradaban Barat yang maju secara teknologi dan ilmu pengetahuannya, tetapi kering secara spiritual. Sejarah mencatat, munculnya peradaban Barat sebagai peradaban yang kuat dimulai ketika mereka meninggalkan Gereja dan beralih kepada ilmu pengetahuan. Akibatnya agama dianggap tidak penting sebab segalanya sudah bisa diukur dan dijelaskan secara ilmiah. Realitas direduksi hanya sebatas materi.

Dalam filsafat ego Iqbal, manusia tidak sepenuhnya aktus, tetapi justru sebagian besar merupakan potensi. Filsafat ego mengupayakan aktualisasi diri manusia. Menurut Iqbal, di dalam diri manusia mempunyai potensi yang tidak akan habis untuk terus diaktualisasikan.[13] Tujuan akhir dari ego bukanlah melihat sesuatu, melainkan proses terus tumbuh menjadi diri yang lebih baik dengan mencapai *self-reliance* (percaya diri) dan *self-assertion* (penegasan dirinya) di dunia. Proses ego adalah proses yang tidak berakhir, ia terus tumbuh dan berkembang setiap harinya. Artinya, manusia harus mengaktualisasikan potensi-potensi yang ada dalam dirinya secara terus-menerus.

---

[13] *Ibid.*

D. Makna Penciptaan Manusia Menurut Muhammad Iqbal

Penciptaan manusia bukanlah main-main. Manusia diciptakan dengan maksud dan tujuan yang besar. Adanya alam semesta merupakan bentuk dukungan terhadap eksistensi manusia. Menurut Iqbal, penciptaan manusia bukan hanya sebatas peristiwa evolusi besar atau semacam titik di dalam kosmis. Manusia justru merupakan faktor utama terkait penciptaan. Alam semesta hanyalah sebatas pengantar terhadap eksistensi manusia. Manusia merupakan hasil paling lengkap dari penciptaan Ilahi.[14]

Adapun tujuan penciptaan manusia disinggung di dalam al-Quran setidaknya ada tiga hal yang perlu dicermati: hubungan manusia dengan Tuhan, manusia sebagai wakil-Nya di bumi, dan manusia sebagi makhluk yang otonom sehingga mampu menjalankan tugasnya sekaligus mempertanggung-jawabkan apa yang dikerjakannya.[15]

1. Hubungan Manusia dengan Tuhan

Iqbal menganggap Tuhan sebagi suatu ego, suatu individualitas, suatu personalitas yang benar-benar hidup dinamis. Dia lebih suka menyebut Tuhan dengan nama Allah sebagai nama personalnya.[16] Sebagai suatu person antara Tuhan dan manusia memiliki hubungan yang menarik dalam pemikiran Iqbal. Hubungan antara manusia dan Tuhan tidak kemudian

---

[14] Dikutip Jamila Khatoon dalam Muhammad Fahmi Muqoddas, "Konsep Ego Manusia Menurut Iqbal," *Jurnal Filsafat,* Seri ke-24 (Februari 1996). hlm. 39.

[15] Muhammad Khalid Masud, “Iqbal’s Approach to Islamic Theology of Modernity,” *Jurnal Alhikmat,* Vol. 27 (2007), hlm 15.

[16] Alim Roswantoro, *Gagasan Manusia Otentik,* hlm. 141.

menghilangkan inividualitas manusia seperti sufi panteistik. Akan tetapi, justru saling menegaskan individualitas masing-masing antara Tuhan sebagai pencipta dan manusia sebagai makhluk ciptaan.

Umat Islam sejatinya sudah punya sosok tauladan bagaimana bagaimana berhubungan dengan Tuhannya. Menurut Iqbal, contoh terbaik adalah Nabi Muhammad Saw. sebagai Nabi yang terakhir dan manusia paling agung. Umat Islam seharusnya mengambil teladan dari sosok Nabi; bagaimana ia berhubungan dengan Tuhan-Nya. Dalam hal ini, Iqbal mengambil spirit dari peristiwa Isra Mikraj Nabi ke *sidrah al-muntaha* untuk berjumpa dengan Tuhan. Perjumpaan dengan Tuhan merupakan puncak kenikmatan tertinggi bagi orang yang beriman.

> Imbue thine heart with the tincture of Allah,
> Give honour and glory to Love!
> The Moslem's nature prevails by means of love:
> The Moslem, if he be not loving, is an infidel.
> Upon God depends his seeing and not-seeing,
> His eating, drinking, and sleeping.
>
> In his will that which God wills becomes lost—
> How shall a man believe this saying?"
> He encamps in the field of "There is no god but Allah";
> In the world he is a witness against mankind.
> His high estate is attested by the Prophet that was sent to men and Jinn—
> By the most truthful of witnesses.
> Leave words and seek that spiritual state,
> Shed the light of God o'er the darkness of works!

Albeit clad in kingly robe, live as a dervish,
Live wakeful and meditating on God!
Whatever thou doest, let it be thine aim therein to draw
nigh to God,
That His glory may be made manifest by thee.[17]

Ketika Nabi sudah mencapai puncak kenikmatan (berjumpa dengan Tuhan) dalam peristiwa Isra Mikraj tersebut, tidak lantas membuat Nabi melupakan umatnya. Setelah mencapai puncak kenikmatan Nabi turun kembali ke bumi untuk membimbing umat manusia ke jalan Tuhan. Artinya di sini, hubungan manusia dengan Tuhan tidak boleh menghilangkan perannya dalam masyarakat atau dengan sesama manusia. Manusia sejati menurut Iqbal tidak mundur dari dunia tetapi menganggapnya sebagai tempat pelatihan untuk pengembangan spiritualitas dirinya.[18] Peristiwa ini pulah yang menjadi dasar Iqbal mengkritik sufi panteisme yang menghilangkan diri (individualitas) melebur ke dalam diri Tuhan dan menghilangkan perannya di dunia. Menurut Iqbal, seharusnya individualitas manusia tidak hilang terserap ke dalam Tuhan dan menjadi tiada. Sebaliknya, sifat-sifat dasar Tuhan yang aktif, dinamis dan kreatif diserap ke dalam dirinya.[19]

Iqbal mengkritik pola hubungan dengan Tuhan tersebut yang menghilangkan individualitas diri manusia. Karena keberadaan manusia merupakan penegasan akan dua pribadi yang berbeda: Tuhan sebagai pencipta dan manusia sebagai ciptaan-Nya yang sekaligus menjadi wakil-Nya di muka bumi. Kesadaran akan individualitas diri merupakan hal yang penting, sebab hanya dengan kesadaran itulah hubungan seorang

---

[17] Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self,* hlm. 116.

[18] Riffat Hassan, "Iqbal and Islamic Thought," in dawn, 30 Oktober 2009.

[19] Alim Roswantoro, *Gagasan Manusia Otentik*, hlm. 134.

manusia menjadi jelas dengan Tuhannya. Penemuan Tuhan Iqbal adalah penegasan dirinya sebagai khalifah-Nya di bumi.[20]

Iqbal juga menolak sikap pasif dan menghilangkan peran atau kebebasan manusia seperti pandangan Jabariyah, suatu aliran dalam Islam yang bergantung penuh dan menganggap semuanya sudah diatur oleh Tuhan dan manusia tidak punya kebebasan dalam bertindak. Pemahaman semacam ini akan menghilangkan peran manusia di dunia, membunuh kreativitas dan menganggap manusia tidak lebih sebatas robot yang digerakkan oleh Tuhan. Hubungan manusia dan Tuhan tidak semestinya menghilangkan kehendak bebas. Sebab, manusia yang ideal menurut Iqbal adalah manusia yang mempunyai kehendak bebas dan mampu menyerap sifat-sifat Tuhan.[21] Kebebasan berperan penting dalam membentuk kreativitas seorang manusia yang sangat diperlukan menjadi wakil Tuhan di bumi guna mengembangkan peradaban manusia ke arah yang lebih baik.

2. Manusia Sebagai Wakil Tuhan di Bumi

Manusia merupakan makhluk yang dipilih oleh Tuhan sebagai wakil-Nya di bumi, sebagaimana yang diterangkan dalam QS. al-Baqarah ([2]: 30), yang artinya:

> Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan (manusia sebagai) khalifah di bumi." Mereka berkata, “Apakah engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan mensucikan nama-Mu?’ Dia Berfirman, “Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

---

[20] *Ibid*., hlm. 35.

[21] Fahmi Muqoddas, *Konsep Ego Manusia,* hlm. 39.

Sebagai wakil Tuhan di bumi, Iqbal menekankan sifat manusia yang aktif, dinamis dan kreatif sebagaimana yang dicontohkan oleh ego besar (Tuhan) di dalam menciptakan sesuatu. Penekanan pada kreativitas diri bisa kita lihat pada puisi Iqbal sebagai berikut:

> Manusia
> Engkau menciptakan malam dan aku membuat lampu
> Engkau ciptakan tanah liat dan aku membuat belanga
> Engkau ciptakan padang pasir, gunung, rimba dan aku
> hasilkan kebun anggur, taman-taman, dan belukar
> akulah yang mengubah batu menjadi cermin, dan
> akulah yang mengubah racun menjadi penangkalnya.[22]

Sajak Iqbal itu menegaskan bahwa manusia merupakan wakil Tuhan sekaligus patner dalam mengelola alam dan kehidupan. Manusia dalam pandangan Iqbal sebagai wakil Tuhan dituntut untuk kreatif dan terus berkreasi sebagai-mana yang tergambar dalam sajak di atas. Manusia sebagai wakil Tuhan menjadikan individulitas-Nya sebagai tujuan proses menjadi egonya sendiri dengan menyerap individual-itas dari Tuhan yang kreatif dan dinamis.[23] Artinya, manusia mencontoh kreativitas Tuhan yang menciptakan alam dan manu-sia dalam mengelolanya.

Iqbal sangat menekankan pada kemampuan kreatif dari manusia. Menurutnya, Tuhan dan manusia hidup dengan ciptaan yang abadi. Iqbal terus-menerus menekankan peran yang dimainkan manusia dalam membentuk takdirnya sen-diri maupun nasib alam semesta, dengan menyesuaikan diri

---

[22] Alim Roswantoro, *Gagasan Manusia Otentik*, hlm. 146.

[23] *Ibid*., hlm. 147.

dengan kehidupannya. dalam proses perubahan progresif ini, Tuhan menjadi rekan kerja dengannya.[24] Bahkan di firdaus, manusia sempurna menginginkan perkembangan, kecenderungan progresif.[25]

Menjadi manusia yang kreatif adalah manusia yang mencari kebebasan. Dan untuk mencapai kebebasan yang lebih penuh adalah dengan mendekati Individu yang paling bebas, yakni Tuhan. Dalam satu kata, hidup merupakan upaya untuk kebebasan.[26] Upaya mencapai kebebasan adalah upaya atau proses menjadi manusia yang tumbuh dan kreatif. Karena tanpa kebebasan, dua hal tersebut tidak mugkin terjadi.

Manusia sebagai wakil Tuhan dalam pemikiran Iqbal adalah tidak hanya sebatas hubungan formal dengan Allah, seperti sholat, puasa, dan sebagainya. Lebih dari itu, adalah bagaimana hubungan manusia dengan Tuhan mampu meniru kreativitas dan individualitas Tuhan. Dengan kata lain, manusia dituntut untuk selalu berkembang dinamis dan kreatif. Dengan begitu, peradaban Islam akan semakin berkembang. Yang selama ini terkubur oleh sikap pasrah pada takdir dan meleburkan diri pada Tuhan sehingga menghilangkan eksistensi dirinya. Padahal al-Qur'an sudah menjelaskan bahwa "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah nasib suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan mereka sendiri" (QS. ar-Ra'd [13]: 11).

Jadi, jika manusia tidak berinisiatif untuk mengembangkan dirinya dan berhenti merasakan dorongan rohaniah dari

---

[24] Riffat Hassan, *Iqbal and Islamic Thought.*

[25] Annimarie Schimmel, "Muhammad Iqbal 1873-1938: The Asceinsion of the Poet," *Jurnal Die Welt des Islams, New Series,* Vol. 3, Issue 3/4 (1954), hlm. 152.

[26] Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self*, hlm. 4.

perikehidupan yang membawa kemajuan, maka jiwa di dalam dirinya akan mengeras seperti batu dan merosot pada derajat seperti halnya benda mati.[27] Tujuan manusia adalah untuk menaklukkan—bahkan menawan Tuhan dalam arti menawan sifat-sifat Tuhan untuk mengembangkan dirinya.[28] Ciptakan dalam diri seperti sifat-sifat Tuhan, dengan demikian manusia menjadi makhluk yang unik dengan menjadi lebih dan lebih seperti individu yang paling unik.[29]

Menjadi wakil Tuhan adalah wujud independensi manusia sebagai individu di hadapan individu-individu lain dan sekelompok manusia. Kehidupan dan dinamika tidak lagi diatur dan diarahkan oleh orang lain, melainkan oleh Tuhannya yang sifat-sifat-Nya telah menyatu di dalam eksistensinya.[30]

Apabila manusia berjalan di dunia tanpa kesadaran dan inisitif, sekadar mengikuti kebiasaan yang berlaku, apalagi menganggap bahwa hidup hanyalah menjalankan garis nasib yang telah ditentukan sebelumnya, maka manusia tidak lebih seperti robot yang bergerak otomatis menurut program yang telah dirancang.[31] Manusia robot, bagi Iqbal, adalah seperti budak yang tidak berdaya dalam tawanan tuannya. Namun, manusia bukan budak orang lain, suatu kelompok manusia, tradisi, sistem nilai, melainkan manusia merupakan sumber asal, pembentuk, penganut sekaligus pengubah, serta penggerak semua itu.[32]

---

[27] Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam,* terj. Didik Komaidi (Yogyakarta: Lazuardi, 2002), hlm. 19.

[28] M.M. Syarif, *Iqbal: Tentang Tuhan dan Keindahan* (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 97.

[29] Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self,* hlm. xviii.

[30] Alim Roswantoro, *Gagasan Manusia Otentik*, hlm. 172.

[31] *Ibid.*, hlm. 163.

[32] *Ibid.*

Tuhan telah mempercayakan dunia kepada manusia untuk dibentuk menurut kehendaknya. Sebagai konsekuensi lebih lanjut, manusia harus bertanggung jawab atas tindakan atau kepasifan mereka sendiri.[33] Agar manusia berhasil dalam mengemban amanah ini, caranya adalah dengan mendekatkan diri pada Tuhan sebab apabila semakin jauh dari Tuhan, maka semakin sedikit kesamaannya. Orang yang paling dekat dengan Allah adalah orang yang sangat lengkap. Juga bahwa pada akhirnya ia menyerap perhatian Allah—bahkan akan menyerap (sifat-sifat) Allah ke dalam dirinya sendiri. Pribadi yang benar tidak hanya menyerap dunia materi, tetapi juga menyerap Tuhan ke dalam egonya.[34]

Tingginya derajat manusia ditandai dengan meninggalkan cara hidup yang instingtif beralih kepada cara hidup berdasar kesadaran sebagai diri yang bebas, kritis dan dinamis. Momen kebangkitan kesadaran kemanusiaan diilustrasikan oleh Iqbal melalui interpretasinya terhadap peristiwa diturunkannya Adam dari surga ke bumi. Kata Adam dipertahankan dan digunakan lebih sebagai sebuah konsep yang mewakili seluruh manusia, ia bukanlah nama diri.[35] Adam merupakan manusia pertama yang membuat pilihan secara merdeka.[36] Pengusirannya dari surga bukan berarti bobroknya moral, tetapi transisi manusia dari kesadaran sederhana ke kilatan kesadaran diri yang pertama, semacam bangun dari mimpi alam dengan seirama dari kausalitas pribadi dalam diri sese-

---

[33] Rodliyah Khuza'i, *Dialog Epistemologi: Muhammad Iqbal dan Carles S. Peirce* (Bandung: PT. Refika Aditama, 2007), hlm. 93.

[34] Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self*, hlm. xix.

[35] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Moscow: Dodo Press, 1930). hlm. 84.

[36] Tri Astutik Hariyati, "Manusia dalam Perspektif Soren Kierkegaard dan Muhammad Iqbal," *Jurnal Penelitian,* Vol. 9, No. 1 (Mei 2012), hlm. 118.

orang. Al-Quran juga tidak menyatakan bumi sebagai aula penyiksaan manusia karena dosa asal, moral.[37]

Tindakan pertama ketidakpatuhan manusia merupakan tindakan pertama dalam kebebasan memilih. Itulah sebabnya menurut narasi al-Qur'an, pelanggaran pertama Adam adalah pengampunan. Kebaikan bukan merupakan sesuatu yang bersifat memaksa; ini adalah kebebasan diri untuk menyerahkan diri kepada standar-standar moral dan muncul dari perpaduan kerelaan ego bebas. Makhluk yang gerakannya seperti mesin tidak bisa menghasilkan kebaikan. Ia tidak punya kebebasan. Jadi, kebebasan merupakan suatu kondisi kebaikan.[38]

3. Insan kamil

Muara dari filsafat ego Iqbal adalah insan kamil—yang merupakan derajat tertinggi manusia. Konsep insan kamil Iqbal memiliki kesamaan dengan *ubermensch*-nya Nietzsche dalam hal penekanan pada 'tindakan' untuk mencapainya. Selebihnya, kedua konsep tersebut jauh berbeda bahkan bertolak belakang. Jika *ubermensch* Nietzsche dimulai dengan matinya Tuhan, maka insan kamil Iqbal dimulai dengan merindukan Tuhan.[39] Artinya, sifat-sifat manusia harus meniru sifat Tuhan. Dengan kata lain, lebih individual, kreataif dalam perbuatan serta menghilangkan bentuk pasif dan puas diri.[40]

Insan kamil merupakan bentuk perwujudan dari *khalifah* (wakil Tuhan) di dunia, seorang mukmin sejati yang memiliki kekuatan, wawasan, perbuatan, dan kebijaksanaan, sekaligus juga menjalankan agama bukan sebagai dogma yang

[37] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious*, hlm. 85.

[38] *Ibid.*, hlm. 85.

[39] *Ibid.*, hlm. 85.

[40] Tri Astutik Hariyati, "Manusia dalam Perspektif," hlm. 89.

kaku. Seluruh hidupnya dijalankan dengan penuh semangat hidup dan kreativitas.[41] Proses penciptaan mendorong individu untuk beraksi dan bereaksi terhadap lingkungan dengan kekuatan dan keyakinannya dalam memberikan makna pada kehidupan ini. Perkembangan individualitas bagi Iqbal merupakan proses kreatif. Karena itu, manusia harus memainkan peranan aktif, terus-menerus beraksi dan bereaksi dengan penuh tujuan terhadap lingkungannya.[42] Kreativitas dan dinamika begitu penting bagi Iqbal sehingga ia menyatakan bahwa orang kafir yang berpikir adalah jauh lebih baik dari orang Muslim yang tidur di masjid.[43]

Figur insan kamil menurut Iqbal ada pada diri Rasulullah Saw. yang seluruh hidupnya digunakan untuk menjalankan dan menegakkan *kalimatullah*. Menegakkan kemanusiaan dengan penuh semangat dan kreativitas. Rasulullah Saw. telah Mikraj dan memperoleh pengalaman spiritual yang setinggi-tingginya, tetapi tetap kembali ke dunia ke tengah kehidupan umatnya.[44] Dengan kata lain, untuk mencapai insan kamil adalah tidak hanya mementingkan pengalaman spiritualitas dirinya sendiri layaknya sebagian sufi yang menghindar dari umat. Namun adalah yang tetap hadir di tengah-tengah umat manusia untuk membimbing ke jalan Tuhan. Selain itu, juga tidak mengabaikan problem kehidupan yang sedang dihadapi oleh manusia.

---

[41] Mustofa Ansori Lidinillah, *Agama dan Aktualisasi,* hlm. 249.

[42] Fahmi Muqoddas, *Konsep Ego Manusia*, hlm. 41.

[43] Mukti Ali, *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad,* hlm. 103.

[44] Tri Astutik Hariyati, "Manusia dalam Perspektif," hlm. 103.

E. Simpulan

Pandangan Iqbal tentang manusia yang tergambar dalam filsafat egonya adalah manusia merupakan makhluk yang dipilih Tuhan dan sekaligus menjadi *patner* dalam mengelola alam dan kehidupan. Pada dasarnya manusia sudah dilengkapi dengan potensi besar yang ada di dalam dirinya. Maka sebagai makhluk yang sudah dipilih sebagai wakil-Nya di muka bumi, sudah semestinya manusia mengaktualisasikan potensi yang tersimpan dalam dirinya.

Pengaktualan diri merupakan tujuan ego untuk sampai pada insan kamil. Insan kamil Iqbal adalah manusia yang bebas, kreatif, mandiri, dan merindukan Tuhan. Artinya, hubungan manusia dan Tuhan tidak bisa dihilangkan seperti halnya Nietzsche yang 'membunuh' Tuhan demi kebebasan. Sebab bagi Iqbal, satu-satunya cara untuk menjadi manusia yang bebas, kreatif, dan mandiri ialah mendekati yang Maha Bebas dan Maha Kreatif, yakni Tuhan. Mendekati Tuhan berarti menyerap atau meniru sifat-sifat agung-Nya, dan bukan seperti ajaran kaum sufi panteistik yang meleburkan dirinya ke dalam diri Tuhan yang akhirnya kehilangan perannya di dunia karena kehilangan individualitasnya. ❑

Daftar Pustaka

Ali, Mukti. *Ijtihad dalam Pandangan Muhamad Abduh, Ahmad Dahlan, dan Muhammad Iqbal.* Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

Danusiri. *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Haryati, Tri Astutik. "Manusia: Perspektif Soren Kierkegaard dan Muhammad Iqbal." *Jurnal Penelitian,* Vol. 9, No. 1, Mei 2012.

Hassan, Riffat. "Iqbal and Islamic Thought," in dawn, 30 Oktober 2009.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religius Thought in Islam.* Moscow: Dodo Press, 1930.

_______. *Javid Nama: Kitab Kenabian,* terj. Hartojo Andangdjaja. Bandung: Pustaka Jaya, 2003.

_______. *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terj. Didik Komaidi. Yogyakarta: Lazuardi, 2002.

_______. *The Secrets of the Self: A Philosophical Poem*, terj. Renold A. Nicholson. Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1950.

Khuza'i, Rodliyah. *Dialog Epistemologi: Muhammad Iqbal dan Carles S. Peirce.* Bandung: PT Refika Aditama, 2007.

Lidinillah, Mustofa Ansori. "Agama dan Aktualisasi diri dalam Perspektif Filsafat Muhammad Iqbal." *Jurnal Filsafat,* Vol. 10, No. 2, 2000.

Masud, Muhammad Khalid. "Iqbal's Approach to Islamic Theology of Modernity." *Jurnal Alhikmat,* Vol. 27, 2007.

Muqoddas, Muhammad Fahmi. "Konsep Ego Manusia Menurut Iqbal," *Jurnal Filsafat*, Seri ke-24, Februari 1996.

Roswantoro, Alim. *Gagasan Manusia Otentik dalam Eksistensialisme Religius Muhammad Iqbal.* Yogyakarta: Idea Press, 2009.

Schimmel, Annimarie. "Muhammad Iqbal (1873-1938): The Asceinsion of the Poet," *Die Welt des Islams, Brill*, Vol. 3, Issue 3/4, 1954.

Syarif, M. *Iqbal: Tentang Tuhan dan Keindahan.* Bandung: Mizan, 1984.

2

Pembacaan Kontemporer Mohammed Arkoun atas Humanisme Islam

M. Khusnun Niam

A. Pendahuluan

Arkoun merupakan salah satu pemikir muslim modern. Pandangannya tentang keislaman tidak bisa dipisahkan dari ungkapannya yang menyatakan bahwa umat Islam sekarang berpikir tentang agama sebagai sesuatu yang bersifat kaku. Meskipun demikian, mereka mempertahankan kekakuan itu tanpa adanya inovasi untuk menjawab persoalan yang berbeda sesuai zaman sehingga tidak memaksimalkan akal dalam berpikir untuk menemukan jawaban dari perubahan yang dinamis dan kontinu. Hal ini menyebabkan adanya pemikiran Islam yang *taqlid*, menutup kreativitas manusia, sehingga rekonsiliasi manusia tidak bisa terlepas. Mereka mencari kompensasi atas kelemahan manusia dengan janji-janji eskatologis.[1]

[1] Arkoun, *Tarikhiyyah al-Fikr al-Arabiy al-Islamiy,* terj. Hasyim Salih (London: Dar Saqi, 2012), hlm. 56.

Gagasan Arkoun dalam Islam tidak bisa lepas dari penawarannya yang bermaksud melakukan dekonstruksi atas ilmu dalam Islam secara umum (logosentrisme[2] Islam) yakni hukum, teologi, dan tasawuf yang berlangsung sejak periode klasik-skolastik. Hal ini menjadi objek kritiknya terhadap masyarakat kontemporer yang masih *taqlid* dan kaku tanpa melakukan perkembangan diri dengan memaksimalkan eksistensi akal. Selain melakukan berbagai kritik atas warisan sejarah dalam Islam yang bersifat kaku, Arkoun juga melakukan kajian yang merujuk pada fokus kemanusiaan sekaligus sebagai upayanya untuk melakukan dekonstruktif atas fakta sejarah yang terjadi pada abad pertengahan, tepatnya pada masa Ibnu Miskawaih. Hal ini tercermin dalam disertasinya yang memfokuskan kajiannya terhadap kemanusiaan yang terjadi pada masa Ibnu Miskawaih dan relevansinya pada dewasa ini.[3]

Bertolak dari hal di atas, tulisan ini bertujuan menjelaskan, mendeskripsikan, dan menganalisis tentang humanisme dalam pemikiran Arkoun, sehingga perlu ini untuk memaparkan profil singkat Arkoun. Gagasan Arkoun tentang Humanismenya yakni pada dua bagian. Gagasan akademisnya yang difokuskan pada kajian humanisme di masa Ibnu Miskawaih dalam sejarah Islam abad pertengahan. Dan, gagasan kritisnya yang melakukan dekonstruksi realitas masyarakat kontemporer dewasa ini.

---

[2] Logosentrisme yang merupakan kerancuan mencapai puncaknya dalam karya *mujtahid* yang menjadi jalan untuk mengaitkan semua data duniawi dengan data wahyu melalui analisis. Menurut Arkoun, *mujtahid* menipu diri dan menipu para pengikut dengan menolak memahami realitas di luar prisma makna harfiah sebuah teks yang dianggap sebagai kalam tak terciptakan. Lihat Ilyas Supena & M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 101.

[3] Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun,* Cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hlm. 51.

B. Profil Mohammed Arkoun

Muhammad Arkoun lahir pada tanggal 28 Februari 1928[4] dalam keluarga biasa di perkampungan Berber[5] yang berada di sebuah desa di kaki Gunung Taorirt-Mimoun, Kabilia,[6] di

[4] Menurut Johan Hendrik Meuleman dikutip oleh Muhaemin Latif mengemukakan bahwa Mohammed Arkoun lahir pada tanggal 1 Februari 1928 di Taorirt, Mimoun Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di Sebelah Timur Aljir; lihat Muhaemin Latif, "Membumikan Teologi Islam dalam Kehidupan Modern: Berkaca dari Mohammed Arkoun", *Jurnal Dakwah Tabligh*, No. 2, 14 (Desember 2013), hlm. 172; Robert Dunn, "Pasca Modernisme: Populisme, Budaya Massa dan Garda Depan," *Prisma*, No. 1, Tahun XXII (1993), hlm. 51; lihat juga Ali Imron, "Muhammad Arkoun: Sang Pemikir Islam Modernis dan Tokoh-Tokoh yang Mempengaruhinya", *IAIN Tribakti Kediri*, No. 2, 28 (Juli-Desember 2017), hlm. 317; Johan Hendrik Meuleman, "Kata Pengantar," Muhammad Arkoun, *Nalar Islami danNalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 1.

[5] Keadaan itulah yang menghadapkannya ketika masa mudanya pada tiga bahasa: bahasa Kabilia, salah satu bahasa Berber yang diwarisi Afrika Utara dari zaman pra-Islam dan pra-Romawi; bahasa Arab yang dibawa bersama ekspansi Islam sejak pertama Hijriah, dan bahasa Prancis, yang dibawa oleh bangsa yang menguasai Ajazair antara tahun 1830 dan 1962. Sampai pada batas tertentu, ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda: bahasa Kabilia, yang kecuali beberapa usaha coba-coba mutakhir tidak mengenal tulisan, merupakan wadah penyampaian sehimpunan tradisi dan nilai pengarah yang menyangkut kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah beribu-ribu tahun lamanya; bahasa Arab adalah alat pengungkapan, terutama melalui teks-teks tertulis, pelestarian tradisi di dalam bidang keagamaan, yang mengaitkan Ajazair dengan daerah dan bangsa lain di Afrika Utara dan Timur Tengah; bahasa Perancis merupakan bahasa pemerintahan dan sarana pemasukan nilai dan tradisi ilmiah Barat yang disampaikan melalui sekolah-sekolah Prancis yang didirikan penguasa penjajah. Lihat, Johan Hendrik Meuleman," Kata pengantar," hlm. 1-4.

[6] Daerah Kabilia ini secara geografis terbagi menjadi dua bagian yang terbentang di sepanjang Pegunungan Jurjuran (dengan ketinggian sekitar 2.705 m atau 7.7565 kaki dengan luas sekitar satu juta hektar). Daerah ini terdiri dari Kabilia besar (bagian utara dengan ibukota daerahnya) dan

sebelah timur Aljir, Aljazair.[7] Orang tua Arkoun adalah tokoh masyarakat di daerahnya dan masih menggunakan bahasa aslinya, Kabilia. Walau demikian, Arkoun sendiri menguasai dengan baik bahasa Arab, bahasa nasional Aljazair yang ia pelajari sejak muda.[8]

Pendidikan dasar Arkoun ditempuh di desa asalnya, lalu ia melanjutkan sekolah menengah di kota pelabuhan Oran, sebuah kota di Aljazair bagian barat yang jauh dari Kabilia.[9] Setelah lulus, ia melanjutkan kuliah di bidang studi bahasa dan sastra Arab Universitas Aljir, Aljazair (1950-1954). Dalam aktivitasnya sebagai mahasiswa Arkoun juga telah mengawali kariernya dengan menjadi guru di Sekolah Lanjutan Atas di Alharrach, daerah pinggiran ibukota Aljazair.[10]

Kemudian di tengah adanya perang pembebasan Aljazair dari Prancis pada tahun 1954 sampai 1962, Arkoun mendaftar-

---

Kabilia kecil (bagian selatan dan timur). Masyarakat Kabilia Banyak bekerja di sektor agraris terutama dari hasil minyak zaitun, tin, dan penggembala ternak, serta sebagian lagi adalah berdagang dari hasil kerajinan anyaman. Lihat *Encyclopedia of Modern Middle East,* Vol. 2 dalam kutipan Baedhowi, *Humanisme Islam*, hlm. 25-26.

[7] Secara historis, Aljazair terislamkan karena penaklukan bangsa Arab di bawah komando 'Uqbah bin Nafi' pada 683 M. Mayoritas bangsa Berber memeluk Islam bersama 'Uqbah. Adapun corak keislaman yang berkembang pada masyarakat Berber dan sebagaian besar masyarakat Afrika utara adalah model sufisme. Aliran ini dikembangkan pada abad ke-6 H oleh Abu Madyan, seorang sufi besar dan gurunya Ibnu 'Arabi; lihat Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern, Memperkenalkan Pemikiran Arkoun," dalam kutipan Baedhowi, *Humanisme Islam*, hlm. 27; lihat juga, Ilyas Supena & M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, hlm. 18.

[8] Lihat Mouleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern, Memperkenalkan Pemikiran Arkoun," *Ibid*., hlm. 27.

[9] M. Sholikhin & M. Fadholi, "Kritik Arkoun Atas Epistemologi Islam," *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman*, No. 1, 8 (2018), hlm. 21.

[10] Hasil wawancara Baedhowi dengan Arkoun pada 26 November 1992 di Universitas Gadjah Mada; Baedhowi, *Humanisme Islam,* hlm. 29.

kan diri sebagai mahasiswa di Universitas Sorbonne dan sejak itulah ia menetap di Prancis.[11] Minat keilmuan Arkoun adalah fokus terhadap pemikiran keislaman dan humanisme yang melampaui pandangan nasionalisme sehingga ia tetap menyuarakan pesan ketidakadilan dan eksploitasi Barat kepada dunia Islam.[12]

Arkoun diangkat menjadi dosen di Universitas Sorbonne Nouvel, Paris III, Prancis (1961-1990). Di tempat ini ia meraih gelar doktor sastra pada tahun 1969 dengan disertasi tentang humanisme dalam pemikiran etika seorang filsuf muslim dan pemikir Arab abad ke-10, yakni Ibnu Miskawaih yang menekuni bidang kedokteran dan filsafat. Judul disertasi Arkoun adalah *L'Humanisme Arabe au Ive/Xe Siecle: Miskawayh Philosophe et Historien*.[13]

Sebelum tahun 1990, secara resmi Arkoun pernah menjabat sebagai guru besar pemikiran dan kebudayaan Islam di Universitas Sorbonne Nouvel, Paris III, Prancis. Adapun

---

[11] Sejak menetap di Prancis situasinya mengharuskan Arkoun untuk mengikuti berbagai perkembangan keilmuan, di antaranya Islamologi, filsafat, ilmu bahasa, dan ilmu-ilmu pengetahuan sosial. Berkat ketekunannya di dunia keilmuan namanya mulai disorot dan dikenal di lingkungan akademisi, khususnya yang berkaitan dengan bidang keagamaan. *Ibid*., hlm. 32. Lihat juga, Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas,* Cet. I (Jakarta Paramadina, 1998), hlm. 15.

[12] Secara pribadi Arkoun juga sudah terbiasa dengan peradaban Prancis. Dari awal pendidikannya ia sudah berpola Prancis, walaupun ia berasal dari keluarga Muslim yang taat. Lihat Baedhowi, *Humanisme Islam,* hlm. 29.

[13] Arkoun, *Contribution a L'etude L'Humanisme Arabe au Ive/Xe siecle: Miskawayh Philosophe et Historien* (Paris: J. Vrin, 1982). Penelitian Arkoun terkait Ibnu Miskawaih yang dijadikan disertasinya sebenarnya sudah dipersiapkan jauh sebelum ia melanjutkan studi di Prancis. Hal ini terbukti dari hasil terjemahannya pada tahun 1961 atas karya Ibnu Miskawaih dari bahasa Arab yang berjudul *Tahzibul Akhlaq*. Arkoun menerjemahkannya ke dalam bahasa Prancis dengan memberikan catatan sekaligus pengantarnya. Lihat Baedhowi, *Humanisme Islam,* hlm. 30.

beberapa penghargaan besar yang diterima oleh Arkoun di Prancis. Ia pernah memperoleh *Officer des Palmes Academiques*[14] dan menjadi *Chevalier de la Legion d'Honneur*.[15] Selain itu, karena ketekunannya dalam keilmuan khususnya dalam bidang keagamaan, Arkoun diangkat menjadi profesor tamu di beberapa universitas.[16]

Dalam aktivitas akademisnya di Prancis, Arkoun termasuk sebagai ilmuwan yang produktif.[17] Ia telah menulis banyak buku penting. Belasan bukunya ditulis dalam bahasa Prancis dan sebagian ditulis dalam bahasa Inggris. Selama di Prancis Arkoun hadir menjadi aktor di lingkungan Islam sehingga dengan cara itu ia dapat menunjukkan bahwa agama Islam adalah agama yang hidup di dalam pluralitas masyarakat modern yang juga berkebudayaan majemuk seperti Prancis. Dalam posisinya tersebut, ia selalu menjaga jarak dengan berbagai pihak agar lebih objektif.[18] Selain itu, Arkoun juga termasuk salah satu di antara tokoh yang menekuni sejarah

---

[14] Sebuah penghargaan kehormatan untuk tokoh terkemuka di dunia Universitas. *Ibid.*

[15] Arkoun menjadi anggota Legiun (pasukan) Kehormatan Prancis. *Ibid.*

[16] Antara lain pada tahun 1969, ia menjadi tamu di Universitas Ucla, Los Angeles (Amerika Serikat), lalu pada tahun 1970 menjadi tamu di Universitas Lyon II (Prancis). Kemudian pada tahun 1972, Arkoun menjadi tamu di Universitas Paris VIII (Prancis), lalu pada tahun 1977 sampai 1979, ia menajdi tamu di Universits Louvain La-Neuve (Belgia) dan di Institute Pontificial (Roma, Italia), juga menjadi tamu di Universitas Princeton tahun 1985 sampai 1990. Kemudian ia pada tahun 1992 bergabung selama setengah tahun dengan Institute for Advanced Studies di Pricenton (Amerika Serikat). *Ibid*., hlm. 32.

[17] Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam,* terj, Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta Pustaka Pelajar 1996), hlm. 29. Bandingkan dengan Johan Hendrik Meuleman, "Kata Pengantar" Muhammad Arkoun, *Nalar Islami,* hlm. 5.

[18] Lihat Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern, Memperkenalkan Pemikiran Arkoun" dalam kutipan Baedhowi, *Humanisme Islam*, hlm. 37.

pemikiran keislaman dengan pendekatan post-modernisme sebagai alat bantu sebagian besar analisisnya.[19]

Arkoun bukan sekadar guru besar yang hanya menetap di menara gading, tetapi ia lebih mirip seperti seorang ustaz dalam kecendekiawanannya. Selain itu, ada istilah lain yang menggambarkan Arkoun seperti seorang *engage* yang aktif di berbagai kegiatan dalam rangka mengangkat arti kemanusiaan, yang harus dijabarkan secara praksis melalui wacana-wacana keagamaan—karena menurut Arkoun antara aksi dan kontemplasi, antara ucapan dan tindakan, mesti terjalin relasi dan relevansinya.[20]

C. Gagasan Humanisme Arkoun dalam Perspektif Akademis

Gagasan Arkoun tentang humanisme dalam sejarah akademisnya tertuang dalam disertasinya yang mengkaji pemikiran etika seorang filsuf muslim sekaligus pemikir Arab abad ke-10 yakni Ibnu Miskawaih yang menekuni bidang kedokteran dan filsafat.

Penelitian Arkoun yang difokuskan pada humanisme berangkat dari kegelisahan akademisnya dan pertimbangan dirinya. Hal ini diterangkan Arkoun, bahwa penelitiannya dilakukan karena warta tentang persoalan humanisme ialah permasalahan yang masih menonjol pada saat itu. Sehingga, Arkoun menaruh perhatian besar terhadap humanisme.

Persoalan tentang manusia menurut Arkoun seiring berjalannya waktu menduduki objek kajian terpenting untuk

[19] Zuhri, “Hadits dalam Pemikiran Arkoun”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis,* Vol. 6, No. 1 (Januari 2005), hlm. 113.

[20] M. Natsir Tamara, "Pandangan Sosial Politik Mohammad Arkoun”, *makalah*, Disampaikan pada *Seminar Pokok-pokok Pemikiran Mohammed Arkoun* di IAIN Jakarta (Juli 1994), hlm. 1.

dijelaskan. Hal ini tidak terlepas dari posisi manusia dalam memperjuangkan kehormatan dan martabat dirinya sebagai bentuk upaya untuk mengeksiskan diri. Namun, bagi Arkoun manusia lebih mengutamakan ego dan kepentingannya daripada memperlihatkan kualitas eksistensinya. Hal ini menyebabkan manusia tidak berkembang menjadi makhluk yang manusiawi melainkan sebaliknya, ia menjadi makhluk yang cenderung hewani. Bahkan pada puncaknya, manusia menjadikan yang lain sebagai korban atau sasaran untuk kepentingan egonya. Hal ini sesuai dengan perkataan Abu Hayyan al-Tauhidi yang dikutip Arkoun bahwa manusia pada hakikatnya selalu menjadi permasalahan bagi manusia yang lain.[21]

Kegelisahan akademisnya salah satunya, ialah banyaknya aliran yang mengaku melahirkan konsep humanisme, tetapi di Prancis kebanyakan cenderung ke aliran eksistensialisme Jean Paul Sartre. Hal ini karena Sartre sendiri telah membukukan buku tetang humanisme dengan pemahaman ateisnya sehingga ini menjadi salah satu alasan Arkoun untuk mengkaji humanisme di dunia Islam. Hal ini dilatarbelakangi oleh pemikirannya bahwa Islam merupakan agama dan peradaban yang memiliki karakter sehingga membentuk sejarah. Adapun susunan konsep humanisme yang ditawarkan Arkoun ada tiga bagian, yakni humanisme literatur, humanisme keagamaan, dan humanisme filosofis atau campuran dari humanisme literatur dan keagamaan.[22]

Pertama, humanisme berdasarkan teks menurut Arkoun adalah gambaran ideal yang mempunyai kesamaan dengan humanitas atau adab. Hal ini karena ia mendampingkannya dengan sebuah pengetahuan dan kultur yang komprehensif

---

[21] Arkoun, *Contribution A L'etude De L'Humanisme,* hlm. 362.

[22] *Ibid*., hlm. 356.

dalam diri manusia tanpa dibatasi oleh kekakuan dan spesifikasi suatu ilmu. Oleh karena itu, Arkoun dalam karya-karyanya melakukan proyeksi kritik nalar Islam terhadap literatur pemikiran Islam pada era klasik yang bertujuan untuk mengungkap suatu realitas sejarah umat Islam yang dikonstruksi melalui jalan literatur dan menunjukan adanya tragedi intelektual yakni perselingkuhan antara warta literatur dengan ideologi para penguasa yang resmi.[23]

Dalam humanisme berdasarkan teks, umat Islam dalam pemikirannya hanya berdasar pada teks atau dalam istilah al-Jabiri ialah *bayani*.[24] Selain itu, humanisme literatur menjadi tidak sadar akan adanya sejarah dan terfokus pada permasalahan yang sifatnya literatur tekstualis. Sehingga, manusia yang sejatinya mencari kebebasan tidak bisa dicapainya dalam memenuhi kebutuhannya, di antaranya kebutuhan ontologis,[25] kebutuhan kosmologis,[26] kebutuhan fisik,[27] dan kebutuhan

---

[23] *Ibid*.

[24] Corak epistemologi yang secara historis merupakan sistem epistemologi paling awal muncul dalam pemikiran Arab. Lihat, al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam,* terj. Moch Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xxvii. Secara etimologis *bayani* bermakna sebagai penjelasan, pernyataan, dan ketetapan. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984), hlm. 136. Dan secara terminologi *bayani* berarti pola pikir yang bersumber pada *nash, ijma'* dan *ijtihad*. Jika dikaitkan dengan epistemologi, maka pengertiannya adalah studi filosofis terhadap struktur pengetahuan yang menempatkan teks (wahyu) sebagai sebuah kebenaran yang mutlak. Adapun akal hanya menempati tingkat sekunder dan bertugas hanya untuk menjelaskan teks yang ada. Lihat Ngainun Naim, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm. 78; lihat juga Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kotemporer,* Cet. II (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2014), hlm. 237-238.

[25] Arkoun, *Contribution A L'etude De L'Humanisme,* hlm. 275.

[26] *Ibid*., hlm. 276.

[27] *Ibid*., hlm. 277.

politik.[28] Sebab mereka hanya menjadi pembaca saja yang terpaku pada teks yang dihasilkan dari dua arah persengkongkolan yakni para penguasa dan para intelek yang bergantung atas suatu kekuasaan.[29]

Kedua, humanisme mistik—atau *irfani* dalam istilah al-Jabiri.[30] Dalam konsep ini Arkoun menggambarkan bahwa manusia mempunyai hak untuk menjalani ibadah kepada sesuatu yang mistik atau spiritual yang tertanam dalam dirinya dengan sebuah keyakinan akan adanya penyatuan antara diri manusia dengan Tuhan Penciptanya.[31] Adapun gambaran aplikatif dari konsepnya ini seperti ilmu tasawuf sebagai sesuatu yang mistik dan dijadikan sarana keyakinan oleh manusia dalam menuju Tuhannya dalam upaya untuk menjalankan kepatuhan sebagai hamba. Esensinya yakni seperti ajaran sufi.[32]

Ketiga, humanisme filosofis. Arkoun menggambarkan bahwa humanisme filosofis merupakan campuran dari dua humanisme, yakni humanisme teks dan humanisme mistik tanpa adanya dikotomi antar keduanya. Hal ini dipaparkan oleh Arkoun sebagai upaya untuk memposisikan semuanya di tengah, sebagai suatu hal yang dapat dilogika dan sebagai suatu hal yang tertanam dalam diri manusia, yakni kecer-

[28] *Ibid*., hlm. 278-279.

[29] *Ibid*., hlm. 356.

[30] Menurut al-Jabiri, *irfani* berawal dari tradisi pemikiran Syi'ah—yang sistem pengetahuannya berdasar pada '*irfan* atau gnosis-mistis dan banyak memanfaatkan tradisi-tradisi pemikiran pra-Islam, khususnya filsafat Agama Hermetisisme. Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 107. *Irfani* secara etimologi merupakan kata dasar dari bahasa Arab, *'arafa*, mempunyai kesamaan makna dengan makrifat, berarti pengetahuan; lihat al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 251.

[31] Arkoun, *Contribution A L'etude De L'Humanisme,* hlm. 356.

[32] *Ibid.*

dasan. Humanisme ini mencoba untuk menemukan titik yang seimbang antara humanisme teks dengan humanisme mistik. Namun, dalam aplikasinya humanisme filosofis lebih memberikan kebebasan manusia dalam mengoptimalkan atau mengontrol kecerdasannya.[33]

D. Gagasan Humanisme Arkoun dalam Perspektif Kritis

Pada abad ke-19 setelah Renaisans di Eropa yang berimplikasi pada *weltanschauung*[34] atau perubahan pola pemikiran atau masyarakat terhadap dunia dan agama dengan ditandai kalahnya otoritas kaum agamawan Kristen yang dulu pandangan berpikir masyarakat hanya diarahkan pada ketuhanan, lalu harus merubah pola pemikiran tersebut menjadi terfokus pada kemanusiaan.

Kemenangan rasio[35] yang terjadi di Eropa saat itu, secara tidak langsung berdampak terhadap dunia Islam sehingga menyebabkan sebagian masyarakat Islam sadar akan kemajuan yang terjadi di Eropa dan ketertinggalan mereka. Meskipun demikian, sebagian masyarakat yang lain berpendapat bahwa kemajuan modernitas di Eropa merupakan suatu ancaman

[33] *Ibid*., hlm. 357.

[34] Konsepsi atau pandangan yang meliputi banyak hal tentang dunia dari sudut tertentu; pandangan dunia; paham tentang kehidupan. Lihat, Happy El Rais, *Kamus Ilmiah Populer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 736.

[35] Pasca-Renaisans di Eropa pada abad Pertengahan terjadi banyak perubahan pola pemikiran mereka terhadap dunia dan agama. Perubahan itu ditandai dengan kemenangan *ratio* (akal) atas dominasi gereja (kaum agamawan Kristen) yang secara otomatis mengubah pola pikir mereka dari teosentris (ketuhanan) menjadi antroposentris (kemanusiaan). Lihat, Mugiyono, "Konstruksi Pemikiran Islam Reformatif: Analisis Kritis terhadap Pemikiran M. Abid al-Jabiri," *Tajdid,* Vol. xiv, No. 2 (Juli-Desember 2015), hlm. 203.

besar bagi umat Islam. Hal ini dilandasi dengan pandangan masyarakat Islam, bahwa Eropa maju dalam modernitas sebab mereka meninggalkan agama dan mengejar dunia sehingga ini menjadi salah satu sebab kegagalan dalam kebangkitan umat Islam.

Kegagalan kebangkitan umat Islam dilatarbelakangi oleh polemik keagamaan masyarakat Islam yang tidak bisa lepas dari *turats* atau tradisi dan budaya masyarakatnya yang sangat menjunjung warisan sejarah dan berpandangan, bahwa Eropa maju karena meninggalkan agamanya saat implikasi modernitas mulai memasuki dunia Islam.[36]

Hal ini juga diungkapkan oleh Arkoun sebagai kritikannya terhadap umat Islam yang cenderung mengunci Islam dalam kekhususan yang secara historis dan doktrin tidak dapat diterima sehingga umat Islam tidak mengalami perkembangan dalam perubahan dan hal inilah yang menipu mereka dengan nilai-nilai keislaman yang dikemas begitu sempurna oleh sejarah dan budaya umat Islam.[37] Hal ini terlihat jelas di wilayah Maghrib, Afrika Utara, bahwa masyarakatnya dalam ber-Islam lebih mengutamakan ideologi warisan sejarah daripada membebaskan dirinya dalam memaksimalkan nalar sebagai upaya menerima modernitas dalam kemenangan rasio dalam mengeksiskan diri.[38]

Adapun kritik yang menjadi kajian masyarakat Islam adalah terkait teologi Islam dengan berbagai perbedaan yang terjadi di masa lampau, yang bagi mereka merupakan suatu

---

[36] al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, hlm. 1-3.

[37] Arkoun, "Religion, Pouvoir et Société dans le Tiers Monde", *Third World Review: Sorbonne Publications,* Vol. 31, No. 123 (Juli-September 1990), hlm. 500.

[38] Arkoun," Connaissance du Maghreb", *Spirit,* No. 10, 10 (Oktober 1977), hlm. 177.

yang bahaya, lalu mereka kritik supaya tidak berkembang dan menipu.[39] Dalam wacana pemikiran modern setidaknya terdapat tiga tipologi pemikiran yang mewarnai pemikiran Arab kontemporer tentang tradisi dan modernitas, di antaranya seperti berikut:[40] tipologi transformatif,[41] tipologi reformatif,[42]

---

[39] Arkoun, "Les Arabes vus par Jacques Berque," *Editions Esprit Nouvelle Série*, No. 451, 11 (November 1975), hlm. 730.

[40] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 114-115.

[41] Tipologi ini mewakili para pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasioanl dan ilmiyah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang. Karena itu, harus ditinggalkan. Kelompok ini diwakili pertama kali oleh pemikir-pemikir Arab dari kalangan Kristen seperti Shibli Shumayl, Farah Antun dan Salama Musa. Kini, kelompok tersebut diteruskan oleh pemikir-pemikir yang kebanyakan berorientasi pada Marxisme seperti Thayyib Tayzini, Abdullah Laroui dan Mahdi Amil, selain para pemikir liberal lain seperti Fuad Zakariyya, Adonis, Zaki Najib Mahmud, Adil Daher dan Qunstantine Zurayq. Lihat, Nur Laelah Abbas, "Al-Jabiri dan Kritik Nalar Arab: Sebuah Reformasi Pemikiran Islam," *Jurnal Ilmu Aqidah*, Vol. 1, No. 1 (2015), hlm. 2.

[42] Pada kelompok ini, proyek yang hendak digarap adalah reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntunan zaman. Kelompok ini lebih spesifik lagi dibagi kepada kecenderungan. *Pertama*, para pemikir yang memakai metode pendekatan rekonstruktif, yaitu melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, kecenderungan berpikir rekonstruktif diwakili oleh para reformer seperti al-Afghani, 'Abduh dan Kawakibi. Pada era sekarang, kecenderungan tersebut bisa dijumpai pada pemikir-pemikir reformis seperti Hassan Hanafi, Muhammad Imarah, Muhamma Ahmad Khalafallah, Hasan Saab, dan Muhammad Nuwayhi. Kecenderungan *kedua* dari tipologi pemikiran reformatif adalah penggunaan metode dekonstruktif. Metode dekonstruksi merupakan fenomena baru untuk pemikiran Arab kontemporer. Para pemikir dekonstruktif terdiri dari para pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan (post-) struktulis Prancis dan beberapa tokoh post modernisme lainnya seperti

dan tipologi pemikiran ideal-totalistik.[43]

Berbagai wacana tentang kondisi umat Islam yang kaku dan lambat dalam berkembang menjadi perhatian Arkoun. Sehingga, ia memberikan konsep yang bertujuan untuk mendorong supaya umat Islam sadar akan potensinya. Adapun konsep humanis yang ditawarkan sebagai berikut:

1. Manusia Makhluk Pencari Kebebasan

Manusia sebagai makhluk yang mencari kebebasan dalam sejarah pemikiran Islam pasca-Nabi Muhammad dan Khula-

---

Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer. Pemikir garda depan kelompok ini adala Mohammed Arkon dan Jabiri adalah M. Bennis, Abdul Kebir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan hashim Shaleh. Kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang sama, hanya saja metode penyampain dan pendekatan masalah mereka yang berbeda. *Ibid.,* hlm. 2-3.

[43] Ciri utama dai tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sudah cukup, mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi. Menurut mereka Islam tidak butuh lagi kepada metode dan teori-teori *import* dari Barat, Mereka menyeru kapada keaslian Islam (*al-aslah*), yaitu Islam yang pernah dipraktikkan oleh nabi dan keempat Khalifahnya. Para pemikir yang mewakili tipologi ini tidak percaya baik kepada metode transformasi maupun reformasi, karena yang dituntut oleh Islam menurut mereka adalah kembali kepada sumber asal (*al-awdah ila al-manba*), yaitu al-Qur'an dan Hadis. Dalam banyak hal metode pendekatan mereka kepada *turats* dapat disamakan dengan kaum tradisionalis. Kendati demikian, mereka tidak menolak pencapaian modernitas, karena apa yang telah diproduksi oleh modernitas (sains dan teknologi) tidak lebih dari apa yang pernah dicapai oleh kaum Muslim pada era kejayaan dulu. Para pemikir yang memiliki kecenderungan berpikir ideal-totalistik adalah para pemikir-ulama seperti al-Ghazali, Sayyid Qutb, Anwar Jundi, Muhammad Quthb, Said Hawwa, dan beberapa pemikir Muslim yang berorientasi pada gerakan Islam politik. *Ibid.*, hlm. 3-4.

fa'ur al-Rasyidin mulai terasa. Hal ini karena bahasa al-Qur'an sendiri banyak bersifat simbolik dan memiliki unsur kisah-kisah yang berstruktur mitis yang bisa bersentuhan dengan budaya luar dan masuknya pemikiran filsafat, terutama dari Persia dan Yunani.[44]

Persentuhan dengan filsafat menimbulkan ketegangan tersendiri, terutama adanya polemik terkait kalam dan filsafat. Namun, polemik seperti ini justru telah melahirkan tokoh-tokoh humanis dalam bidang teologi (Muktazilah). Di antara beberapa tokoh yang lahir dari kegemilangan di bidang teologi, seperti Abu Hudhail, al-Allaf, al-Nizzam. Kemudian di Kota Basrah dan Bisr seperti al-Mu'tamir, Abu Musa Mirdar, al-Jahiz, Thumama ibn Asras, Ahmad ibn Abi Du'ad.[45]

Perkembangan kebebasan berpikir lahir karena kondsi yang diciptakan oleh penguasa Dinasti Abbasiah, yakni al-Makmun.[46] Dasar-dasar kebebasan ada karena berbagai desakan kebutuhan. Adapun kebutuhan yang mendesak adanya kebebasan seperti kebutuhan ontologis, kebutuhan kosmologis, kebutuhan fisik, dan kebutuhan politik.

Dalam kebutuhan ontologis pemikiran manusia didorong untuk mencari sesuatu yang mengantarkannya pada akar dari penyebab utama (kausa prima). Adanya kebebasan ontologis melahirkan pembebasan ganda:

a. Dalam rasionalitas ia membolehkan elaborasi dan eksplorasi lapangan ilmu pegetahuan

---

[44] Baedhowi, *Humanisme Islam*, hlm. 51.

[45] *Ibid*., hlm. 52; Louis Garder & M. M. Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane* (Paris: Libraie Philosophique, 1981), hlm. 41; lihat juga Arkoun, *Essais*, hlm. 27.

[46] Baedhowi, *Humanisme Islam*, hlm. 52; Analdez, "Sience et Philosopie dans la Civilization de Baghdad Sous les Premiers Abbassides," *Arabica*, Edisi Spesial (1962).

b. Dalam pengalaman metafisis ia bisa sebagai fondasi dan penunjuk moralitas sekaligus peningkatan spiritualitas manusia dalam melakukan apapun.[47]

Dalam kebutuhan kosmologis, kebebasan akan kebutuhan ini menyebarkan berbagai kekerasan dan paksaan untuk manusia. Hal ini disebebakan karena adanya esensi manusia dalam kosmologis sebagai hamba dan wakil Tuhan (*Khalifatullah*). Oleh karenanya, kebebasan akan kebutuha kosmologis ini lebih dikontrol oleh suatu prinsip yang bersifat etis, bukan bebas tanpa kendali. Pada kosmologis manusia harus bisa menyeimbangkan antara miskrokosmos dan makrokosmos, atau dengan kata lain manusia tidak bisa lepas dari suatu perkembangan ilmu dan teknologi.[48]

Dalam kebutuhan fisik, eksistensi manusia yang berada dalam kondisi sakit atau keadaan koruptif, menjadi sebuah cara berpikir yang cenderung menguasai dan menempati banyak wajah, di antaranya menimbulkan ketidakstabilan, perusakan, pemisahan, kekacauan, kecerai-beraian, ketidakadilan, kemunafikan, dan penderitaan.[49]

Dalam kebutuhan politis, adanya kebebasan pada kebutuhan politis yang didapat menimbulkan banyak kekacauan sebagaimana dilihat dari contoh-contoh sejarah. Kebebasan pada kebutuhan politis lebih menyumbangkan efek negatif daripada efek positif. Kebebasan ini adalah bentuk kesempatan manusia untuk ikut menyumbangkan partisipasi dan kebebasan terkait apa saja yang harus dihindari dan apa saja yang harus dilakukan atau ditiru.[50]

---

[47] Baedhowi, *Humanisme Islam*, hlm. 52-53.

[48] *Ibid.,* hlm. 53-54.

[49] *Ibid.,* hlm. 55.

[50] *Ibid.*

2. Manusia Makhluk Pencari Kebahagiaan

Menurut Arkoun, pendekatan ide mengenai kebahagiaan membutuhkan pengetahuan yang memadai mengenai kebajikan mutlak dan kesenangan atau kenikmatan mutlak. Dengan kedua pendekatan ini, maka keduanya bisa dipadukan secara praksis dalam wujud yang harmonis.[51]

Dengan demikian, sebagai humanis Arkoun memberikan konsep kebahagian dalam dua dimensi yang memiliki sifat yang sama bahwa kebahagian dunia adalah sama pentingnya dengan kebahagiaan akhirat. Adapun faktor yang mendukung manusia untuk menuju kebahagiaan adalah kesehatan, kekayaan, kemasyhuran, kehormatan, keberhasilan, dan pemikiran yang baik.

Penjelasan tentang faktor kesehatan pendukung kebahagiaan, menurut Arkoun, ialah yang menyangkut dengan usia sehingga ia masih bisa mengikuti banyak kegiatan ilmiah; faktor kemasyhuran terkait dengan kedudukan identitas personal dalam dunia internasional; sedangkan faktor kehormatan, bahwa ialah sosok pemikir yang dihormati dalam dunia akademisi; dan pemikiran yang baik Arkoun adalah bahwa ia telah jelas dikukuhkan menjadi guru besar dengan berbagai gelar kehormatan dalam dunia ilmiah.

3. Manusia Makhluk Pencari Kebenaran

Dalam sejarah, manusia adalah makhluk yang memiliki kecenderungan untuk selalu mencari kebenaran. Terdapat dua penalaran yang bersaing dalam memahami kebenaran, yakni nalar filosofis dan nalar religius. Pada hakikatnya, keduanya sama saja karena keduanya berfungsi membimbing manusia menuju pada kebenaran realitas. Adapun perbedaannya yakni

[51] *Ibid.,* hlm. 57.

lebih pada cara dan bahannya. Nalar filosofis lebih menggunakan rasionalitas yang logis. Sedangkan nalar religis banyak menggunakan bahasa[52] dan simbol-simbol.[53]

Menurut Arkoun, perbedaan antara nalar filosofis dan nalar religius bisa dipadukan karena keduanya memiliki kesamaan fungsi, yakni untuk membimbing manusia, sehingga konsep Arkoun dapat diterapkan, bahwa sebuah kebenaran akan bisa dibuktikan dalam sejarah, atau dirumuskan bahwa wahyu adalah perpaduan antara kebenaran dan realitas yang saling berhubungan.[54] ❑

Daftar Pustaka

Abbas, Nur Laelah. "Al-Jabiri dan Kritik Nalar Arab: Sebuah Reformasi Pemikiran Islam." *Jurnal Ilmu Aqidah UIN Alauddin,* Vol. 1, No. 1, 2015.

al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyah al`Aql al-Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991.

_______. *Post-tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.

_______. *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam,* terj. Moch Nur Ichwan. Yogyakarta: Islamika, 2003.

---

[52] Singkatnya, wahyu-wahyu yang disampaikan kepada manusia dengan perantaraan para rasul hanyalah penggalan dari Kalam Allah yang tidak terbatas, kemudian dimanifestasikan ke dalam bahasa manusia yang secara linguistik telah diartikulasikan dalam bahasa Ibrani (Alkitab), bahasa Aramaik (Bible) dan bahasa Arab (al-Qur'an). Lihat Arkoun, *Rethinking Islam,* hlm. 48-49.

[53] Baedhowi, *Humanisme Islam,* hlm. 60.

[54] *Ibid.* Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam (hasil wawancara Hamid Basyaib," *Ulumul Qur'an*, No. 2, 2 (Oktober-Desember 1990).

Arkoun, Mohammed. *Contribution à l'Étude de l'Humanisme Arabe au IVe/Xe Siecle: Miskawayh (932/936-1030), Philosophe et Historien.* Paris: J. Vrin, 1970.

______. "Les Arabes vus par Jacques Berque." *Editions Esprit Nouvelle Série*, No. 451 (11), November 1975.

______. "Connaissance du Maghreb." *Spirit,* No. 10 (10), Oktober 1977.

______. *L'Humanisme Arabe au IVe/Xe siecle: Miskawayh, Philosophe et Historien*. Paris: J. Vrin, 1982.

______. "Menuju Pendekatan Baru Islam: Hasil Wawancara Hamid Basyaib." *Ulumul Qur'an*, No. 2 (2), Oktober-Desember 1990.

______. "Religion, Pouvoir et Société dans le Tiers Monde." *Third World Review: Sorbonne Publications,* Vol. 31, No. 123, Juli-September 1990.

______. *Nalar Islami (Rethinking Islam),* terj. Yudian W. Asmin & Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Arnaldez, Roger. "Sciences et Philosophie dans la Civilisation de Bagdad Sous les Premiers Abbassides." *Arabica*, Volume Spécial, 1962.

Baedhowi. *Humanisme Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

El Rais, Happy. *Kamus Ilmiah Populer.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Garder, Louis & M. M. Anawati. *Introduction a la Theologie Musulmane.* Paris: Libraie Philosophique, 1981.

Meuleman, Johan Hendrik. "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Arkoun." Baedhowi. *Humanisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

______. “Kata Pengantar.” Muhammed Arkoun. *Nalar Islami (Rethinking Islam),* terj. Yudian W. Asmin & Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Mugiyono. “Konstruksi Pemikiran Islam Reformatif: Analisis Kritis terhadap Pemikiran M. Abid Al-Jabiri.” *Tajdid,* Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember 2015.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap.* Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984.

Naim, Ngainun. *Pengantar Studi Islam.* Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009.

Soleh, A. Khudori. *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kotemporer,* Cet. II. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2014.

Tamara, M. Natsir. “Pandangan Sosial Politik Mohammad Arkoun.” *Makalah*, Seminar Sehari *Pokok-pokok Pemikiran Mohammed Arkoun* di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Juli 1994.

Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender.* Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.

Zuhri. “Hadits dalam Pemikiran Arkoun.” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis,* Vol. 6, No. 1, Januari 2005.

3

Humanisme dan Sosialisme Abdurrahman Wahid

Puput Dwi Lestari

A. Pendahuluan

Secara geneologis istilah *humanisme* mulai populer pada abad ke-14 M, menjelang berakhirnya zaman pertengahan hingga masa Renaisans.[1] Pada masa ini pemikiran manusia mengalami perubahan paradigma yang sangat mendasar dari perbincangan makrokosmos (alam semesta) berubah menjadi perbincangan mikrokosmos atau antroposentrisme (manusia).[2] Humanisme merupakan suatu gerakan reaksioner yang muncul sebagai akibat dari adanya belenggu kekuasaan dari lembaga-lembaga agama di Eropa pada abad Pertengahan.[3]

---

[1] Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 11.

[2] *Ibid*., hlm. 15.

[3] Pada masa ini kebebasan manusia dan rasionalitasnya berada pada masa yang 'gelap'. Abad kegelapan tersebut tergambar pada kondisi kematian daya nalar manusia yang ditandai dengan munculnya sekat-sekat pemisah antara ranah agama-spiritualitas dan ranah duniawi. Kehidupan Eropa di abad Pertengahan berada pada wacana teologis yang hegemonis

Istilah *humanisme* digunakan untuk mendobrak kebekuan gereja yang memasung kebebasan, kreativitas, dan cara tangkap manusia yang terinspirasi dari kejayaan kebudayaan Romawi dan Yunani. Situasi ini dianggap bersifat anti-humanis sebab tidak memberi kesempatan pada manusia untuk menggunakan potensi terbesarnya, yaitu akal budi, untuk mengatur kehidupannya sendiri. Semuanya telah ditentukan gereja dan negara atas nama Tuhan, maka agama, gereja, dan Tuhan pada akhirnya menjadi *common enemy* dari kaum humanis yang menginginkan runtuhnya agama demi tegaknya kemanusiaan.[4] Gerakan ini terus berkembang dan menjadi dasar lahirnya gerakan Renaisans Eropa.[5] Kemudian, dalam perkembangannya humanisme mengalami pasang surut pada abad

---

dengan model kekuasaan para pemimpin lembaga agama sangat doktriner dan otoriter. Adanya otoritas agamawan yang sangat absolute, menghambat perkembangan penemuan-penemuan para ilmuwan, dan teori-teori yang berseberangan dengan kekuatan dogma agama dianggap menyimpang dan sesat. Konsep rasionalisasi atas keyakinan dan pemahaman yang tidak sesuai dengan tradisi agama dianggap menyimpang atau melawan kekuatan Tuhan. Gambaran kehidupan keagamaan yang mengesampingkan nilai-nilai kehidupan serta potensi rasionalitas manusia, kemudian mendorong para intelektual untuk bersikap kritis. Prinsip humanisme sebagai cita-cita untuk memanusiakan manusia sebagai usaha humanisasi. Apabila disejajarkan dengan cita-cita dalam konteks agama, sebenarnya adalah suatu bentuk cita-cita yang sama. Memahami agama dalam praktik para penganutnya sering menghadapi penyelewengan dan bahkan menimbulkan tragedi kemanusiaan. Hal ini menjadikan peran agama di era modern terus dipertanyakan. Tantangan terhadap menurunnya kepercayaan manusia terhadap agama semakin hebat pada akhir abad ke-20. Humanisme, sebagai paham pembanding dari agama dapat dijadikan sebagai dorongan positif untuk mengembalikan cita-cita humanisasi pada agama. Lihat Samasno Hadi, “Konsep Humanisme Yunani Kuno dan Perkembangannya dalam Sejarah Pemikiran Filsafat,” *Jurnal Filsafat,* Vol. 2, No. 2 (2012), hlm. 108.

[4] Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), hlm. 39-40.

[5] “Spiritualisme,” *http://curusetra.wordpress.com/tag/spiritualisme,* diakses pada 3 November 2019..

ke-14 M di Italia pada saat sastra dan seni Romawi Yunani pra-Kristiani ditemukan kembali dan dijunjung tinggi oleh para Paus sehingga dibangun museum-museum karya sastra dan seni.[6]

Memasuki awal abad ke-15 M humanisme sudah mempengaruhi sampai pada lingkungan pendidikan formal di Eropa, khususnya di Italia. Melalui pandangan dan pemikiran, serta dogma-dogma humanisme para kaum humanis kemudian masuk ke dalam lingkungan sekolah dan universitas. Menurut Bertens, *humanisme* adalah istilah yang memiliki pemaknaan dan riwayat yang kompleks, pertama digunakan dalam literatur di Jerman pada 1806-an, sementara di Inggris digunakan pada 1860-an. Humanisme sebagai sebuah istilah mulai dikenal dalam wacana filsafat sekitar abad ke-19 M.[7]

Kemudian, memasuki abad ke-20 M, terdapat beberapa pemikir mulai menyadari adanya ketimpangan dalam pemisahan antara agama dan humanisme seperti Jaquet Maritain, Bernand Muchlandm Boisard, Ali Syari'ati, serta Syed Vahiduddin, dan sebagainya. Mereka menyatakan bahwa agama dan humanisme bukanlah suatu tradisi yang harus dipisahkan dan menjadi dua hal yang bertentangan karena antara humanisme dan agama adalah dua hal yang saling mengisi dan melengkapi.[8] Seperti halnya toleransi, humanisme mempunyai prinsip-prinsip tentang kemungkinan hidup rukun antar penganut dan pemeluk berbagai macam agama. Di sini terlihat bahwa kaum humanis memegang teguh semangat

---

[6] Samasno Hadi, *Konsep Humanisme Yunani Kuno*, hlm. 111.

[7] Mulyana, "Humanisme dan Tantangan Kehidupan Beragama," *Jurnal Agama dan Lintas Budaya,* Vol. 1, No. 1 (2016), hlm. 41.

[8] Pada awalnya humanisme tidak anti agama. Humanisme hanya ingin mengurangi peran institusi gereja dan kerajaan yang sangat dominan, sehingga manusia sebagai makhluk Tuhan kehilangan kebebasannya. *Ibid*., hlm. 47.

persaudaraan sebagai suatu pandangan kolektif yang prinsipil dalam semua keyakinan agama. Pandangan tersebut memiliki tujuan terhadap perdamaian agama secara universal.[9] Humanisme sebagai sebuah gerakan kemudian membangkitkan kesadaran akan nilai-nilai kemanusiaan (dimensi humanistik).

Sifat alamiah dalam struktur manusia sebagai makhluk yang berasal dari alam merupakan hal yang tidak dapat diabaikan dan dipisahkan. Struktur alamiah ini melekat pada jasmani dan indra. Hal ini menurut kaum humanis merupakan konsekuensi logis dari pandangan naturalisme yang berarti bahwa manusia adalah bagian dari alam, dan alam itu sendiri merupakan habitat yang nyata bagi manusia.

Jika pada abad ke-20, terjadi ketimpangan dalam pemisahan agama dan humanisme, maka pada abad ke-21 merupakan ajang pertempuran wacana antara fundamentalisme dan toleransi kosmopolitan. Globalisasi telah mengubah cara pandang hidup manusia secara besar-besaran. Manusia dibenturkan dengan harapan, kegelisahan dan kecemasan yang selalu diwarnai oleh pola pikir, cara bertindak, dan sampai ke dalam pola hidup sehari-hari. Pada era globalisasi, informasi dan gambar secara rutin ditransmisikan ke seluruh muka bumi, maka kita senantiasa berhubungan dengan pemikiran dan cara hidup yang berbeda. Kaum kosmopolitan menyambut baik dan merangkul kompleksitas budaya, tetapi kaum

---

[9] Humanisme sebagai gerakan telah membangkitkan kesadaran nilai-nilai kemanusiaan yang memiliki pokok pemahaman tentang beberapa nilai kemanusiaan (dimensi humanistik). Dimensi humanistik adalah cakupan kemanusiaan, yakni manusia sebagai makhluk individual dan personal, manusia sebagai makhluk yang berpengetahuan, serta manusia yang menyejarah dan membentuk dirinya serta membentuk dunia secara alamiah. Dimensi humanistik sebagai cakupan kemanusiaan secara langsung melekat pada pemikiran manusia, pada tindakan-tindakan manusia, pada suatu sistem sosial masyarakat yang menjadi wadah eksistensi manusia. Lihat Samasno Hadi, *Konsep Humanisme Yunani Kuno,* hlm. 112

fundamentalis[10] menganggap sebagai ancaman yang mengganggu dan berbahaya.[11]

Berdasarkan kajian secara historis maupun etimologis, dapat dikatakan bahwa pada dasarnya humanisme memiliki pokok-pokok permasalahan yang menjadi kajian utamanya. *Pertama*, pembelaan kepada nilai-nilai dan kebebasan manusia; *kedua*, perhatian pada aspek-aspek naturalistik manusia; *ketiga*, spirit toleransi baik dalam konteks ideologi filsafat maupun agama; *keempat* diskusi keagamaan yang meliputi persoalan mengenai Tuhan. Sebagai kajian di bidang filsafat yang intens membicarakan dan berusaha meninggikan harkat dan martabat manusia, humanisme sangat relevan untuk dijadikan sebagai reaksi untuk mencari alternatif pemikiran dalam menghadapi gejala-gejala dehumanisasi dewasa ini.

Dalam Islam pemikiran tentang humanisme telah dimulai sejak awal-awal sejarah Islam, yaitu ketika terjadi perdebatan antarberbagai aliran kalam mengenai nasib manusia. Pertanyaan yang sering diajukan adalah apakah manusia memiliki kebebasan untuk menentukan nasibnya sendiri atau manusia tidak memiliki kebebasan berkehendak sama sekali, tetapi nasibnya ditentukan oleh Tuhan. Kemudian, dalam perkembangannya perbincangan tentang humanisme ini tidak begitu

---

[10] Gerakan fundamentalis tidak disetujui oleh Gus Dur karena cenderung menggunakan cara-cara pemaksaan dan kekerasan. Menurutnya, semua tindakan menggunakan kekerasan dengan label agama merupakan bentuk dari pengingkaran dan pendangkalan terhadap agama sebagai jalan keselamatan serta akan mereduksi nilai-nilai humanisme yang universal dalam agama tersebut. Oleh karena itu, tidak ada alasan untuk mengembangkan permusuhan kepada kelompok agama lain. Lihat Abdurrahman Wahid, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama," Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998), hlm. 53.

[11] Sambho Bartolomeus, *Humanisme dan Humaniora,* Bambang Sugiharto (ed.), hlm. 262-263.

populer dalam Islam. Hal ini karena beberapa faktor antara lain; *pertama*, humanisme merupakan produk filsafat di mana sebagian besar umat muslim anti filsafat. *Kedua*, humanisme mengindikasikan pengertian mengenai adanya otoritas yang dimiliki manusia untuk menentukan nasibnya sendiri secara bebas tanpa adanya intervensi dari kekuatan di luar dirinya. Sementara pengertian Islam secara literal dimaknai sebagai sikap tunduk atau patuh terhadap otoritas yang berada di luar diri manusia, yaitu Tuhan sebagai penentu nasib manusia. *Ketiga*, Islamolog Barat (orientalis) memahami Islam hanya melalui unsur-unsur eksoterik menyamakan Islam dengan fanatisme, kezaliman, terorisme, monarkhi dan sikap keprimitifannya. Islam dalam pendangan ini dianggap sebagai agama yang tidak menghargai nilai-nilai kemanusiaan.[12]

Di antara tokoh Islam yang gencar mengusung gagasan humanisme adalah Abdurrahman Wahid (Gus Dur).[13] Pandangan Gus Dur, *pertama*, disandarkan pada pemahaman yang kuat terhadap Islam, pandangan ini lahir dari prinsip kemanusiaan dan ketuhanan dan melalui prinsip ini kemanusiaan

---

[12] Dalam Islam ada pemahaman yang beraneka ragam, di antaranya adanya tradisi kritis yang terus menyuarakan keberpihakan pada isu-isu demokrasi, gender, pluralisme, dan HAM. Lihat, Akbar S. Ahmed, *Membedah Islam,* terj. Zulfahmi Andri (Bandung: Pustaka, 1990), hlm. 1; lihat juga Charles Kurzman, "Pengantar: Islam Liberal dan Konteks Islamnya", Charles Kursman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Memikirkan Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global,* terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. xii-xiii.

[13] Gus Dur menyebut humanisme menggunakan istilah *humanitarianisme*. Penyebutan ini dimaksudkan untuk membicarakan dan apresiasi terhadap segala hal yang baik dalam manusia ditambah dengan perhatian dan kesejahteraan setiap individu. Ketertundukan dan ketakziman kepada Tuhan merupakan asas paling tinggi dalam ideologi humanitarianisme. Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahid, dan Abdurrahman Wahid*, (Jakarta: Paramadina-Pustaka Antara, 1999), hlm. 407.

bukan antitesis atas ketuhanan, tetapi sebaliknya merupakan perintah langsung dari Tuhan. Suatu penugasan Allah atas manusia sebagai wakil-Nya di muka bumi.[14] *Kedua*, Gus Dur melihat humanisme sebagai pembela HAM universal. Pemanfaatan partikularisme kultural demi perjuangan HAM universal yang diterapkan melalui pendekatan struktural.[15]

Menurut Gus Dur, aspek humanisme diturunkan dalam beberapa terma penting. *Pertama,* jaminan kebebasan dalam beragama; *kedua,* jaminan adanya perlindungan akan hak-hak dasar kemanusiaan; *ketiga,* budaya demokratis; *keempat,* perlindungan terhadap kalangan monoritas. Dari penggalian humanisme dalam pemikiran Gus Dur menjadi penting untuk melihat prinsip dasar dari segenap pemikiran dan gerakannya mulai sosial hingga politik praktis. Gus Dur memang bukan pemikir humanisme dalam arti formal sebab Gus Dur tidak khusus menulis tentang humanisme. Secara eksplisit tulisan Gus Dur yang berbahas humanisme hanya ada di dalam buku *Imam Khalil al-Farahidi dan Humanisme dalam Islam*[16] dan *Mencari Perspektif Baru Hak Asasi Manusia*.[17]

---

[14] Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur,* hlm. 55.

[15] Pendekatan struktural adalah pendekatan kritis atas ketimpangan struktural yang memberangus HAM universal. Gus Dur berusaha tidak terjebak dalam perdebatan universalisme dan partikularisme HAM. Ia menjalani semua itu dalam perjuangan jangka panjang demi menegakkan struktur masyarakat yang berkeadilan sebagai wujud praksis kemanusiaan.

[16] Dalam tulisan pertama Gus Dur lebih mengeksplorasi sumbangan al-Farahidi, seorang ahli bahasa abad ke-2 H yang telah menyumbangkan tradisi humanistik dalam Islam. Pemikiran humanisme Islam Gus Dur dimaknai sebagai rasionalisasi dan modernisasi Islam sebab melaluinya Islam bisa diikutsertakan di dalam pengembangan kemanusiaan secara umum. Pada titik ini humanisme telah *inhern* dalam modernitas sehingga Islam keterlibatan dalam modernisasi yang secara otomatis menggerakkan humanisme berbasis Islam. Lihat Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 56.

[17] Dalam tulisan kedua Gus Dur banyak berbicara berbagai perspek-

Humanisme yang digagas Gus Dur dilandasi paradigma berpikir yang bersifat independen, liberal, dan moderat yang akan memberikan nilai-nilai tersendiri bagi masyarakat.[18] Gus Dur menolak pendekatan yang bersifat legalistik-formalistik, skripturalistik atau alternatif pandangan dunia (*worldview*) yang serba apologis. Karena menurutnya pendekatan tersebut tidak dapat diharapkan untuk menyelesaikan masalah seperti masalah kemiskinan. Menurutnya masalah kemiskinan dapat diatasi dengan mempersepsi iman agar masalah kemiskinan dapat dipecahkan secara adil. Upaya yang dilakukan melalui upaya transformatif secara makro, yakni dengan menegakkan demokrasi murni, mengembangkan lembaga kemasyarakatan yang adil, dan menolak ketidakadilan dalam semua bidang.[19]

Harus diakui dalam konteks ini Gus Dur tidak pernah menuliskan gagasan humanisme secara formal dalam suatu karya, tetapi ia menyelipkan perspektif humanistik dalam lapisan-lapisan terdalam pemikirannya. Humanisme Gus Dur sangat penting untuk dikaji karena berkontribusi besar untuk memahami Islam terkait permasalahan peradaban dan kemanusiaan. Pemikiran humanisme Gus Dur akan mampu memberikan jawaban terhadap masalah-masalah kemanusiaan yang dihadapi oleh bangsa Indonesia saat ini, seperti kemiskinan,

---

tif tentang HAM. Gus Dur mengapresiasi pendekatan liberal yang berupaya memenuhi hak-hak sipil dan politik dari warga negara modern. Pada saat bersamaan pula Dus Dur mengusulkan penyempurnaan melalui apa yang ia sebut sebagai pendekatan struktural atas HAM. Pendekatan ini berupaya untuk memenuhi hak sosial ekonomi yang harus disediakan negara sehingga HAM belum terwujud ketika warga negara hanya diberi kebebasan politik, tetapi belum terpenuhi hak-hak dasar hidupnya sebagai manusia yang butuh hidup secara layak. Lihat Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 56.

[18] Alvian Muhammad dan Helmi Jacob (ed.), *Gus Dur Bertutur* (Jakarta: Divisi Penerbit Harian Proaksi, 2005), hlm. xxiv.

[19] Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 57.

kebodohan, dan keterbelakangan. Untuk itu, penulis tertarik untuk mengkaji lebih dalam pemikiran humanisme Gus Dur untuk mencari terobosan baru dalam rangka mensintesiskan wawasan keislaman dengan konteks keindonesiaan.

B. Sekilas tentang Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid, akrab disapa dengan Gus Dur,[20] bernama lengkap Abdurrahman ad-Dakhil[21] lahir di Jombang, Jawa Timur pada 7 September 1940, tetapi secara formal tercatat pada 4 Agustus 1940,[22] dan meninggal di Jakarta pada 30 Desember 2009 di usia 69 tahun. Gus Dur adalah anak pertama dari enam saudara. Ayahnya, KH. Wahid Hasyim, adalah seorang yang selalu bergulat dengan gerakan nasionalis dan merupakan putra dari tokoh terkenal KH. Hasyim Asy'ari—pendiri pondok pesantren Tebuireng dan Nahdlatul Ulama (NU), sebuah organisasi terbesar di Indonesia—dan pernah menjadi menteri agama RI pertama dan aktif dalam

---

[20] Selanjutnya ditulis Gus Dur; *gus* merupakan kependekan dari *bagus*, sebutan untuk anak dari seorang kiai di Jawa Timur dan Jawa Tengah.

[21] Dalam bahasa Indonesia Abdurrahman al-Dakhil berarti *hamba Allah* sang penakluk, yang ambil dari nama Abdurrahman al-Dakhil, seorang memegang kekuasaan pertama Islam di Spanyol selama 32 tahun sekitar 756-788 M. ia adalah seorang pelarian yang menyebrangi dataran tandus dan bukit batu, memasuki negeri sebagai orang asing yang tersisih. Namun berhasil membangun kekuasaan, kemakmuran negeri, menyusun tentara dan mengatur pemerintahan. Lihat Tim INCRes, *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), hlm. 26.

[22] Perbedaan tersebut terjadi karena ada pemahaman berbeda terhadap ungkapan hari keempat bulan delapan. Tentu tidak salah jika kalimat "hari keempat bulan delapan" dipahami sebagai tangal 4 Agustus, tetapi dalam proses pencatatan itu kurang cermat memahami konteks kalimat tersebut karena penyebutannya tidak merujuk kepada penanggalan Masehi, tetapi merujuk pada kalender Arab, yaitu 4 Sya'ban 1359 H atau 7 September 1940). Lihat, Ahmad Salehudin, *Abdurrahman Wahid: Keislaman, Kemanusiaan dan Kebangsaan* (Yogyakarta: Basabasi, 2019), hlm. 71.

Panitia Sembilan yang merumuskan Piagam Jakarta.[23] Ibunya bernama Solehah, putri KH. Bisri Syamsuri—tokoh besar NU dan pendiri pondok pesantren Denanyar Jombang.

Gus Dur kecil pertama kali belajar mengaji dan membaca al-Qur'an dari sang kakek. Meski ayahnya seorang menteri dan tokoh terkenal, Gus Dur tidak pernah bersekolah di lembaga pendidikan elit dan sekolah pendidikan agama. Bersama enam adiknya, Gus Dur masuk Sekolah Rakyat (SR), sebuah sekolah bentukan pemerintah Hindia Belanda untuk anak pribumi atau SDKRIS. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikan ke Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP).[24] Selanjutnya ia pindah ke Yogyakarta dan tinggal di rumah KH. Junaidi, seorang tokoh dan anggota Majlis Tarjih Muhammadiyah. Aktivitas sehari-hari Gus Dur ialah belajar di Pondok Pesantren Krapyak. Pada pagi hari sekolah di SMEP dan jika siang hari dan malam ikut berdiskusi dengan KH. Junaidi.[25]

Setelah menyelesaikan pendidikan di SMEP, Gus Dur lebih banyak menghabiskan waktu untuk belajar di berbagai pesantren di Jawa. Pada mulanya ia mondok di Tegalrejo, Magelang, pada tahun 1957-1959. Selama di pesantren ini ia menunjukkan bakat dan kemampuannya dalam bidang ilmu keislaman. Karena kesungguhan dan kemampuannya ia hanya membutuhkan waktu dua tahun untuk belajar di pesantren tersebut. Selain belajar ilmu-ilmu Islam, Gus Dur banyak menghabiskan waktu untuk membaca buku-buku filsafat karangan tokoh terkemuka seperti Karl Marx, Lenin Bramsci, Mao Zedong, dan karya pemikir Islam kiri seperti Hassan Hanafi.

---

[23] Umaradi Masdar, *Membaca Pikiran Gusdur dan Amien Rais tentang Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 119.

[24] Ali Yahya, *Sama tapi Berbeda, Potret Keluarga Besar KH. Wahid Hasyim* (Jombang: Pustaka Ikapete The Ahmadi Institut, 2007), hlm. 166.

[25] Ahmad Salehudin, *Abdurrahman Wahid*, hlm. 74.

Setalah belajar di pondok pesantren Tegalrejo, Gus Dur lalu menimba ilmu di Bahrul Ulum Tambak Beras, Jombang, Jawa Timur, pada tahun 1959-1963. Selanjutnya, pada tahun 1964 ia belajar di Universitas al-Azhar Kairo, Mesir, hingga tahun 1966. Selama belajar di Mesir, Gus Dur banyak menghabiskan waktu untuk menonton film-film Prancis, Inggris, dan Amerika, serta membaca buku di perpustakaan Universitas al-Azhar. Hal ini dilakukannya karena kecewa dengan sistem pengajaran di al-Azhar yang dianggap sudah usang.[26]

Setelah merasa tidak puas dengan sistem pembelajaran di al-Azhar, pada tahun 1966-1970 Gus Dur meninggalkan Kairo dan menuju ke Universitas Baghdad. Ia untuk belajar di Departement of Religion dengan spesialisasi sastra dan ilmu kebudayaan Arab. Di universitas ini ia merasa puas dan telah menemukan panggilan jiwanya yang modernis. Di sini Gus Dur mengenal karya-karya tokoh terkenal seperti Emil Durkheim, dan selama berada di Baghdad juga menemukan informasi sejarah lengkap tentang Indonesia. Ia sangat mengagumi pemikiran Muhammad Arkoun yang mencoba melihat Islam secara utuh. Selain itu, pemikiran Gus Dur banyak dipengaruhi oleh Imam al-Ghazali melalui *Ihya 'Ulum ad-Din* yang mampu mengembangkan intuisinya begitu jauh.[27]

Gus Dur juga berkesempatan membaca karya-karya sastra dan budaya Arab, serta filsafat dan pemikiran sosial Eropa. Melalui berbagai karya dalam berbagai bidang ilmu agama dan modern, Gus Dur tampil mejadi seorang Muslim modernis. Ia mulai mengajukan gagasan tentang perlunya penafsiran kembali ajaran Islam, serta mengubah pendidikan dan pengajaran Islam yang sesuai dengan tantangan zaman, perkembangan

---

[26] *Ibid.*, hlm. 77.

[27] *Ibid.*, hlm. 79.

ilmu pengetahuan, dan teknologi.[28]

Setelah menempuh pendidikan di Timur Tengah, Gus Dur kemudian melanjutkan pendidikan doktornya di Eropa. Namun, karena terhambat kendala bahasa Eropa, pendidikan doktornya tidak dapat dilanjutkan, akhirnya belajar bahasa Prancis, Jerman, dan Inggris. Kemudian ia kembali ke Indonesia, ke Pesantren Tebuireng, Jombang. Karena kemampuannya dalam ilmu agama Islam dan ilmu pengetahuan lainnya, Gus Dur terjun ke dunia jurnalistik sebagai cendekiawan muslim yang progresif dan berjiwa sosial demokrat. Kemudian pada selama tahun 1972-1974, ia menjadi dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Hasyim Asy'ari, dan pada tahun 1974-1980 menjadi sekertaris umum Pesantren Tebuireng.[29]

Sebagai seorang tokoh politik, agamawan, negarawan, dan guru bangsa, pemikiran-pemikran Gus Dur banyak dicurahkan melalui karya ilmiah baik dalam bentuk artikel yang dimuat dalam berbagai media massa maupun di dalam buku sehingga Gus Dur tergolong sebagai penulis yang produktif, khususnya tentang dunia pesantren. Di antara karya tulisannya adalah *Islamku Islam Anda Islam Kita; Tuhan Tidak Perlu Dibela; Gus Dur dan Sepakbola: Kumpulan Kolom Gus Dur Tentang Sepakbola; Umat Bertanya Gus Dur Menjawab; Sekadar Mendahului; Khazanah Kiai Bisri Syansuri; Kiai Nyentrik Membela Pemerintah; Membaca Sejarah Nusantara: Dua Puluh Lima Kolom Sejarah Gus Dur; Dialog Peradaban untuk Toleransi, Islam Kosmopolitan,* dan sebagainya.[30]

---

[28] *Ibid.*, hlm. 78.

[29] Tim INCRES, *Beyond the Simbol: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: Remaja Rosdakarya., 2000), hlm. 19-20.

[30] Diambil dari *www.gusdur.net/id/pustaka/buku-buku-tulisan-gus-dur,* diakses pada 11 November pukul 00.30 WIB.

C. Pemikiran Humanisme Abdurrahman Wahid

Humanisme secara harfiah memiliki akar kata yang erat kaitannya dengan kata *humus* yang berarti tanah atau bumi. Kemudian, dari kata tersebut muncul istilah *homo* yang berarti manusia dan *humanus* yang berarti manusiawi, serta *humilis* yang berarti kesederhanaan atau kerendahan hati.[31] Humanisme merupakan paham yang menempatkan manusia sebagai pusat realitas. Manusia sebagai pusat realitas memiliki fungsi ganda, yakni sebagai subjek pengolah alam sekaligus sebagai objek tujuan dari pengolahan alam tersebut.[32]

Penandasan tulisan ini, *pertama,* penulis mulai dengan pandangan ontologis Gus Dur atas manusia, di mana pandangan tersebut berada di dalam domain keislaman. Prinsip humanisme Islam yang digagas Gus Dur disebut sebagai *universalisme Islam*, corak HAM yang berada pada titik keseimbangan antara pendekatan liberal yuridis-politis dengan pendekatan struktural sosio-ekonomi. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa Gus Dur ingin menyeimbangkan pemenuhan hak-hak sipil dan politik dengan hak sosial-ekonomi. *Kedua*, humanisme dalam pemikiran Gus Dur dibagi menjadi dua prinsip: prinsip kesatuan pemikiran Islam dan prinsip kesatuan kebudayaan.[33]

Kesatuan pemikiran Islam merupakan jalinan struktural antara pribumisasi Islam, Islam sebagai etika, dan negara kesejahteraan Islam. Sedangkan kesatuan kebudayaan adalah kesatuan pemikiran sosial budaya, demokrasi, dan ke-NU-an. Dialektika ini, menurut pandangan Gus Dur, harus berjalan dan tidak dapat dinilai secara hitam putih atau salah-benar,

---

[31] Tony Davies, *Humanism* (New York: Roudledge, 1997), hlm. 125-126.

[32] Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur,* hlm. 39.

[33] *Ibid*., hlm. 38.

sebab proses pemaknaan akan terus berjalan.[34] Dalam prinsip ini kebudayaan sebagai kehidupan sosial manusiawi menjadi dasar bagi demokrasi sebagai proses, serta peran kebangsaan NU yang menggambarkan komitmen Gus Dur atas perjuangan kemanusiaan dalam bentuk penegakan keadilan sosial.[35]

Keprihatinan yang menggerakkan Gus Dur berpikir dan bertindak adalah adanya struktur masyarakat yang timpang membuat manusia terhambat memenuhi kebutuhannya. Dari sinilah dasar dari segenap pemikiran humanisme Gus Dur.[36] Dalam konteks ini, Gus Dur memaknai humanisme sebagai upaya pemuliaan atas martabat manusia yang tinggi di hadapan Tuhan. Asumsi dasar atas manusia ini, menurut Gus Dur sebagaimana yang dinyatakan:

> Pesan-pesan yang dibawakan Islam pada umat manusia adalah sederhana saja, bertauhid, melaksanakan syariah dan menegakkan kesejahteraan di muka bumi. Kepada kita telah diberi contoh sempurna, yang harus kita teladani sejauh mungkin, yaitu Nabi Muhammad Saw. Hal tersebut dinyatakan dalam al-Qur'an: *laqad kaana lakum fi rasulillah uswatun*

---

[34] Ellyasa K. H. Darwis, *Gus Dur dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarata: LKiS, 1994).

[35] Greg Barton, *Biografi Gus Dur*, terj. Lie Hua, Cet. VII (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 8.

[36] Prinsip kemanusiaan yang salah satunya ditemukan di dalam buku *Etika Necomechea* karya Aristoteles. Buku yang ia baca ketika di Mesir ini menyelamatkannya dari pemahaman fundamentalisik atas Islam. Buku tersebut menjelaskan etika dalam filsafat Aristotelian yang merujuk pada etika *Eudaimonisme*, yakni ajaran etika Aristotelian yang mengajarkan prinsip etika sebagai jalan bagi penciptaan kebahagiaan. Artinya, yang etis atau baik yang dapat mengarahkan manusia mencapai kebahagiaan. Terdapat dua hal di dalam kebahagiaan. *Pertama,* cara hidup kontemplatif; *kedua,* politik yang merupakan ciri khas manusia. Lihat Aristoteles, *Nicomachean Ethics, Sebuah Kitab Suci Etika*, terj. Embun Kenyowati (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 1-25.

> *hasanah* (telah ada bagi kalian keteladanan sempurna dalam diri Rasulullah). Keteladanan itu tentunya paling utama terwujud dalam peranan beliau membawakan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia (*rahmatan lil alamin*). Karena meneladani peranan pembawa kesejahteraan itulah manusia diberi status tinggi dihadapan Allah, seperti sabdanya: *Walaqad karrama bani Adam* (sungguh telah Ku-muliakan anak Adam). Kemudian dilengkapi lagi dengan firman-Nya: *Laqad khalaqnal insana fi ahsani taqwim* (sesungguhnya telah Ku-jadikan manusia dalam bentuk kemakhlukan yang sebaik-baiknya) dan dengan keseluruhan peranan status dan bentuk kemakhlukan itu manusia dijadikan Allah sebagai pengganti-Nya di muka bumi.[37]

Agama sebagai keyakinan, ketiga dasar di atas bermuara pada bertauhid, bersyariat, dan mengupayakan kesejahteraan manusia menunjukan dasar humanisme. Artinya, bagi Gus Dur pemuliaan dan upaya menyejahterakan manusia dilakukan Gus Dur setelah bertauhid dan bersyariat.[38] Pendasaran kemanusiaan dari ajaran Islam atau penemuan ajaran kemanusiaan di dalam Islam menjadi titik tolak intelektual Gus Dur. Hal ini disampaikan pada pernyataannya tentang penyebutan atas "yang paling universal" di dalam Islam.

> Universalisme Islam menampakkan diri dalam berbagai manifestasi penting, yang terbaik adalah dalam ajaran-ajarannya. Rangkaian ajaran yang meliputi berbagai bidang,

---

[37] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan,* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 153.

[38] Abdurrahman Wahid memaknai rahmah tidak hanya sebagai kasih sayang, tetapi juga berarti kesejahteraan. Kemudian untuk meneladani peran *rahmatan lil alamin* inilah manusia menjadi makhluk yang dimuliakan oleh Allah, baik dalam bentuk kesempurnaan kemakhlukan maupun dalam tugas mulia yang diberikan Allah sebagai *khalifatullah fi al-ard*. Lihat Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur,* hlm. 282.

> seperti hukum agama (fikih), keimanan (tauhid), etika (akhlak), dan sikap hidup menampilkan kepedulian yang sangat besar kepada unsur-unsur utama dari kemanusiaan (*al-insaniyyah*). Prinsip-prinsip seperti persamaan derajat di depan hukum, perlindungan warga masyarakat dari kelaliman dan kesewenang-wenangan, penjagaan hak-hak mereka atas wewenang para pemegang kekuasaan, semuanya jelas menunjukkan kepedulian di atas. Salah satu ajaran yang dengan sempurna menampilkan universalisme Islam adalah lima buah jaminan dasar yang diberikan agama samawi terakhir ini kepada masyarakat, baik secara perorangan maupun kelompok. Jaminan dasar tersebut terdapat dalam literatur hukum agama (*al-kutub al-fiqhiyyah*), antara lain: Keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum, keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama, keselamatan keluarga dan keturunan, keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum, keselamatan profesi.[39]

Dari ungkapan di atas terlihat bahwa Gus Dur menemukan universalisme Islam dalam ajaran kemanusiaan. Artinya, segenap nilai utama yang meliputi tauhid, fikih, dan akhlak menunjukkan kepedulian mendalam atas nasib kemanusiaan. Pada titik ini hal yang paling menarik adalah penempatan kemanusiaan sebagai universalisme Islam. Hal ini menarik sebab Gus Dur tidak menempatkan Allah atau tauhid sebagai universalisme Islam, hal tersebut dapat dipahami dalam kerangka pemahaman Gus Dur atas kemanusiaan sebagai perintah utama Tuhan. Ketika wujud dari kemanusiaan adalah perlindungan atas hak-hak dasar manusia, maka bentuk pelaksanaan perlindungan tersebut seperti dinyatakan Gus Dur:

---

[39] Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitan Peradaban Islam," *Pelita*, 1988, hlm. 179-180.

> Menunut pikiran saya, rumusan ukuran perlindungannya sangat sederhana, yakni hal-hal yang mengagungkan (meninggikan martabat atau posisi) kemanusiaan haruslah diutamakan. Manifestasinya adalah memelihara hak-hak azasi manusia, mengembangkan struktur masyarakat yang adil di mana kaum muslimin hidup. Gugus ukuran di atas berperan sebagai kuasi norma (bukan norma tetapi perannya sama seperti norma). Kalau perkembangan zaman atau kebudayaan tidak sesuai dengan ukuran itu, maka harus dihentikan. Juga sebaliknya, jika ajaran agama justru melakukannya maka ukuran tadi pun mesti mengeremnya.[40]

Ketika terjadi ketegangan antara agama dan kebudayaan, menurut Gus Dur kemanusiaanlah yang harus didahulukan. Gus Dur menempatkan kemanusiaan di atas ajaran agama yang bertentangan dengan kemanusiaan. Hal tersebut terdapat dalam kalimat terakhir yang menunjukkan rekomendasinya untuk menjadikan nilai kemanusiaan sebagai rem etis bagi ajaran agama yang memberangus kemanusiaan.[41]

Dalam kaitan ini, ungkapan di atas juga menunjukkan manifestasi dari nilai kemanusiaan, yang menurutnya terdapat di dalam dua hal. *Pertama*, perlindungan atas hak asasi manusia. *Kedua*, pengembangan struktur masyarakat yang adil. Watak kemanusiaan terlihat dalam rumusan Gus Dur atas bentuk ideal dari hak asasi manusia:

> Benarkah aggapan selama ini, bahwa penafsiran liberalistis dari hak-hak asasi manusia itu sendiri memang menjadi kebutuhan nyata rakyat negara-negara yang berkembang? Ternyata tidak, karena kebutuhan nyata mereka ialah pene-

---

[40] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 89.

[41] Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur,* hlm. 287.

> muan identitas diri melalui serangkaian upaya sosial ekonomis untuk meningkatkan kualitas hidup mereka sendiri. Atau dengan kata lain, harapan terletak pada dukungan kepada kelas menengah yang lemah untuk mengembangkan diri dan menumbuhkan kekuatan mereka di bawah. Perjuangan hak-hak asasi manusia baru ada arti pentingnya, jika didukung oleh aspirasi mereka yang membutuhkan perlindungan hak-hak praktis mereka dari jarahan kekuasaan negara. Mereka yang tidak punya apa-apa lagi untuk dipertahankan, karena dalam siklus kultur kemiskinan yang tidak pernah berhenti, sudah tentu tidak merasakan keperluan akan perlindungan tersebut. Masing-masing hanya ada artinya jika mampu memberikan sumbangan kepada pencarian atas masalah utama, bagaimana mengaitkan pendekatan liberal di bidang hak-hak yuridis dan politis dengan pendekatan struktural untuk menjamin persamaan kesempatan yang lebih adil bagi semua warga masyarakat. Pencarian jawaban ini akan membawakan perspektif baru dalam upaya memperjuangkan hak-hak asasi manusia secara lebih matang.[42]

Dari pernyataan di atas kita bisa membaca corak hak asasi manusia Gus Dur mengacu pada keseimbangan antara pendekatan liberal dan pendekatan struktural. Pendekatan liberal merujuk pada pemberian hak-hak yuridis politis yang akhirnya melahirkan hak sipil dan politik. Dalam perspektif HAM ini merupakan generasi pertama, hak ini mencakup hak hidup, hak kebebasan beragama dan kepercayaan, hak mengemukakan pendapat, dan hak untuk turut, serta dalam pengambilan keputusan bersama, dalam UUD 1945 terkandung dalam pasal 27 (ayat 1), 28, dan 29.

---

[42] Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 90-100.

Gus Dur kemudian menawarkan pendekatan struktural yang merupakan bagian dari generasi kedua dan ketiga dalam HAM. Generasi kedua ini terkait dengan proses kenegaraan yang memungkinkan terciptanya kehidupan yang semakin manusiawi, yang termasuk dalam hak ini adalah hak layanan kesehatan, hak atas pekerjaan, hak atas pendidikan, dan hak atas jaminan sosial dalam UUD 1945 terkandung dalam pasal 27 (pasal 2), 31, dan 34.[43] Sementara generasi ketiga HAM merupakan pengakuan akan perlindungan keseluruhan kehidupan manusia, baik sekarang maupun yang akan datang, baik di satu komunitas maupun antarkomunitas, yang meliputi hak atas perlindungan lingkungan, hak masyarakat adat, hak ekonomi dan pembangunan, hak penentuan nasib sendiri, dan sebagainya, dalam UUD 1945 terkandung dalam pasal 30, 32, 33 (ayat 3), dan 34.[44]

Dengan menciptakan keseimbangan antara generasi pertama prespektif liberal atas HAM dan generasi kedua perspektif struktural atas HAM, Gus Dur menyempurnakan perjuangan HAM kepada perlindungan atas keseluruhan hidup manusia yang merupakan generasi ketiga HAM. Pandangan ini oleh Gus Dur dinyatakan dalam bukunya *Islamku, Islam Anda, Islam Kita:*

---

[43] Gus Dur menyebut pendekatan struktural masuk ke dalam generasi kedua HAM ini, di mana negara wajib memberikan kesempatan yang sama agar warga masyarakat bisa mengembangkan diri secara setara. Jika generasi pertama HAM memiliki *concern* dengan kebebasan (*liberty*), dan pusat kebebasan itu berada dalam diri perindividu manusia. Di generasi kedua HAM fokus pada upaya pembebasan (*liberation*) melalui pembukaan kran-kran kesempatan agar warga negara bisa mengembangkan diri. Pusat pembebasan ini bukan individualisme melainkan kolektivitas yang terumuskan dalam tema warga negara yang lemah. Lihat Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 290.

[44] Yudi Latif, *Negara Paripurna, Historisitas, Rasionalita dan Aktualisasi Pancasila* (Jakarta: Gramedia, 2011), hlm. 192-193.

> Dengan demikian menjadi jelas, bahwa di hadapan khitahnya ada satu dari dua kemungkinan: menolak Deklarasi Universal HAM itu sebagai sesuatu yang asing bagi Islam, seperti yang dilakukan al-Maududi terhadap nasionalisme atau justru merubah diktum *fiqh/hukum* Islam itu sendiri. Sikap menolak, hanya akan berakibat seperti sikap burung onta yang menolak kenyataan dan menghindarinya, dengan bersandar kepada lamunan indah tentang keselamatan diri sendiri. Sikap seperti ini, hanya akan berarti menyakiti diri sendiri dalam jangka panjang.[45]

Dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa humanisme yang diwacanakan bukan humanisme liberal, melainkan humanisme komunitarian.[46] Pendasaran humanisme dari tradisi Islam ini sangat menonjol dalam pemikiran Gus Dur, ia menyatakan:

> Pada mulanya orang baru beriman saja, kemudian ia melaksanakan Islam ketika telah menyadari pentingnya syariat. Barulah ia memasuki tingkat lebih tinggi lagi (ihsan) dengan mendalami tasawuf, hakikat, dan ma'rifat. Pada tingkat ini mulai disadari bahwa keyakinan tauhid dan ketaatan kepada syariat mesti berwujud kecintaan kepada sesama manusia.[47]

Humanisme ditemukan dan dialami pada saat seseorang telah berada pada puncak keislaman, yakni *ihsan*. Dalam tataran hakikat dan makrifat (*ihsan*) inilah seorang muslim

---

[45] Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institut, 2006), hlm. 122.

[46] Komunitarianisme menempatkan manusia tidak hanya sebagai individu abstrak yang lepas dari konteks kultural di mana manusia itu lahir, se-mentara liberalisme menempatkan individu sebagai pusat realitas sehingga masyarakat merupakan dampak dari kontrak sosial yang dibuat oleh individu demi pemenuhan kepentingan per individu.

[47] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama,* hlm. 188.

menemukan pengalaman tauhid atau syariat di dalam kecintaannya kepada sesama manusia. Humanisme tidak dapat ditemukan hanya dalam tahapan iman dan Islam saja, karena itu seorang muslim dapat menemukan kecintaan terhadap sesama manusia secara mendalam ketika muslim telah berada di puncak tertinggi, yaitu *ihsan*.[48]

Pemahaman humanisme sebagai perluasan pengetahuan Islam ke ranah global ini yang disebut Gus Dur sebagai kosmopolitanisme Islam, yang merupakan prasyarat paradigmatis dari universalisme Islam. Pada satu titik perluasan wawasan Islam ini merupakan konsekuensi logis dari muslim yang sadar akan perjuangan humanitarian. Konsekuensi ini terdapat pada perlunya rekonstruksi atas pengetahuan Islam agar kondusif dengan kehidupan modern yang merupakan ranah pengembangan kehidupan manusia. Gus Dur menyatakan:[49]

> *Intellectuals more accomodating to the modernizations process think differently. The past heritage of Islam, according to them, should be recast in an entirely new context. The development of human history, with is full impact on human society and the personality of individual, imposes its own laws besides the laws formulated by Islam in the past. One of these impacts is the need to separate mthe power of religious establishment from that of the state. The subjective nature of Islamic judgement of events should be tempered by the objectives nature of scientific findings. Only by giving concessions to such an extent can Islam redefine its own priorities, formulate its world view, and restructure its teachings—a process needed to place Islam in the mainstream of human develop-*

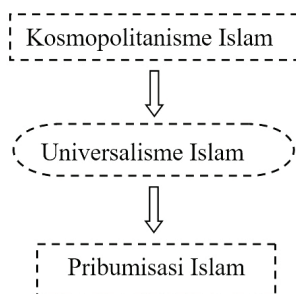
---

[48] Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 292.

[49] Abdurrahman Wahid, "Islam, the State, and Development in Indonesia," *Makalah*, Dialog Nasional bersama Dr. Mochtar Buchori di LIPI (1980-1981), hlm. 63.

> *ment. Its natural, then. That a group of young muslim activits believing in tolerance to different ideologies as well as religious affiliations emerged a few years ago, under the banner of working for humanitarian causes.*

Teks di atas menggambarkan berbagai konsekuensi dari penempatan ajaran Islam dalam pengembangan kehidupan manusia yang dibawa modernisasi. Saran Gus Dur untuk merekonstruksi Islam dalam rangka pengembangan kemanusiaan merupakan syarat metodologis dari humanisme atau kosmopolitanisme Islam. Di satu sisi humanisme membutuhkan perluasan pengetahuan Islam sehingga menjadi Islam kosmopolitan. Di sisi lain untuk mencapai kosmopolitan, Islam harus direkonstruksi ajarannya, diformulasi pandangan dunianya, serta diredefinisi prioritas perjuangannya.[50]

Untuk memudahkan pemahaman kepada pembaca, penulis merumuskan konsep humanisme Gus Dur yang dapat dipahami melalui dasar ontologis, di mana dasar ini mencakup kesatuan pemikiran Islam. Menurut Gus Dur, dalam Islam terdapat tiga realitas, yakni realitas universal, realitas kosmopolitan, dan realitas kultural. Gus Dur memahami Islam dalam tiga gagasan yang menjadi pijakan dan muara normatif dari keislamannya, yakni universalisme Islam, kosmopolitanisme Islam, dan pribumisasi Islam.

[50] Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 299.

Dari bagan di atas terlihat bahwa universalisme Islam merupakan pusat yang menaikkan Islam ke ranah kosmopolitan, sekaligus menurunkan Islam ke ranah budaya lokal dalam kerangka pribumisasi Islam.[51] Proses menaik menggambarkan naiknya Islam ke ranah global. Serta proses turun menggambarkan menurunnya Islam ke ranah lokal. Semua proses ini berporos pada universalisme Islam,[52] dan sekaligus kembali kepada titik universal tersebut. Pada titik inilah humanisme terpatri, yakni dalam universalisme Islam dan dalam mewujudkan universalisme tersebut dapat diperoleh baik melalui kosmopolitanisme[53] maupun pribumisasi Islam.[54]

Sementara itu runutan nilai yang menjadi prinsip-prinsip dasar humanisme Gus Dur dapat dilihat dari bagan berikut:

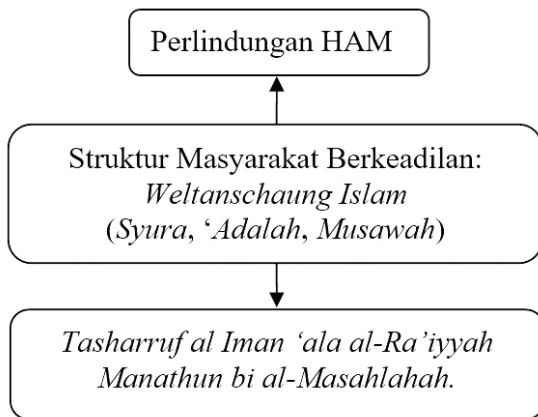
---

[51] Pribumisasi Islam merupakan pembacaan Gus Dur akan mekanisme Islamisasi Nusantara yang membentuk corak khas keislaman Nusantara. Pribumisasi Islam adalah upaya kontekstualisasi Islam ke dalam realitas masyarakat dengan memanfaatkan metode pengambilan hukum yang disediakan oleh *ushul fiqh* dan *qawa'id al-fiqhiyyah*. Dengan demikian, pribumisasi Islam merupakan pertemuan Islam dengan budaya lokal. Selain bermakna antropologis yang menempatkan budaya kedalam artefak sejarah, adat, tradisi, dan kesenian masyarakat lokal. Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 300.

[52] Universalisme Islam merupakan nilai-nilai yang paling universal dalam Islam yang merujuk pada kepedulian Islam atas nasib kemanusiaan. Manifestasinya terdapat pada jaminan atas hak-hak dasar manusia, dan menjadi tujuan etis bagi perumusan syariat Islam. Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 299.

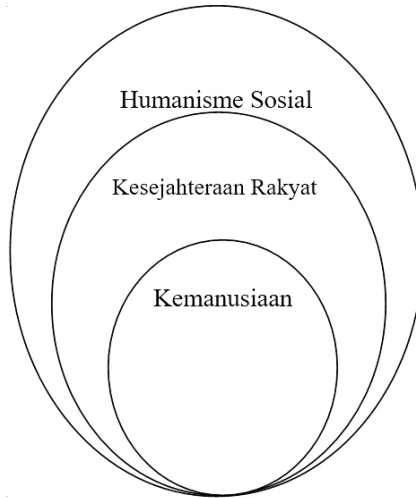
[53] Kosmopolitanisme merupakan keseimbangan antara ketaatan normatif dalam mematuhi ajaran agama Islam, dengan kebebasan berpikir dari umat Islam. Kebebasan berpikir ini yang akhirnya meluaskan wawasan Islam sehingga bertemu dengan pengetahuan Yunani pada awal Islam serta peradaban Eropa di masa modern Islam. Tanpa kosmopolitanisme nilai-nilai universalisme Islam hanya akan menjadi kerangka teoretik dan bahkan moralistik yang tidak dapat diterapkan di dalam realitas kontemporer masyarakat modern. Lihat Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur,* hlm. 298.

[54] Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 303.

Humanisme Gus Dur

Bagan di atas menggambarkan konsep dasar humanisme Gus Dur. Konsep humanisme berasal dari prinsip dasar Gus Dur sendiri, yakni perlindungan atas HAM dan pengembangan struktur masyarakat berkeadilan. Maka dari itu, jaminan atas lima hak dasar manusia (*kulliyat al-khams*) dalam *muqashid al-syari'ah* merupakan materi HAM yang harus dilindungi. Jaminan atas hak-hak dasar manusia ini oleh Gus Dur ditempatkan sebagai nilai-nilai universal di Islam. Dengan demikian, kemanusiaan ditempatkan sebagai universalisme Islam. Universalisme Islam dalam konteks ini menempatkan tiga nilai kemasyarakatan, yakni *syura*, *'adalah*, dan *musawah* sebagai nilai-nilai dasar yang menjadi pandangan dunia Islam. Artinya, demokrasi, keadilan sosial, dan supremasi hukum harus menjadi paradigma berpikir umat Islam, yang menjadi dasar segenap produk pemikirannya.[55]

Pandangan dunia Islam inilah yang diprakarsai dengan menempatkan kesejahteraan rakyat sebagai nilai praksis utama yang merangkum segenap nilai humanisme Gus Dur. Pada titik

[55] Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 307.

inilah humanisme Gus Dur disebut "humanisme sosial" sebab kemanusiaan diprakarsai dalam bentuk kesejahteraan rakyat. Corak humanisme sosial ini terlihat dalam bagan berikut.

Artinya, kemanusiaan yang diwacanakan dalam humanisme Gus Dur bukan kemanusiaan abstrak melainkan bersifat praksis dengan merujuk pada kesejahteraan rakyat. Hal ini senada dengan nilai humanisme yang ada dalam pancasila, yang mempraktikkan sila *kemanusiaan yang adil dan beradab* ke dalam sila *keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.* Dari humanisme ini kemudian Gus Dur mengkritik kondisi struktural yang mengahalangi kesejahteraan rakyat. Maka, humanisme sosial adalah pengembangan struktur masyarakat yang adil dan merupakan konsekuensi logis dari perjuangan pemenuhan hak-hak dasar manusia.[56] Selain itu, dalam konteks ini Gus Dur menempatkan negara sebagai alat penyejahtera rakyat. Dengan posisi sebagai alat kesejahteraan ini, bentuk negara tidak harus Islami, tetapi negara tersebut harus mampu

[56] Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur*, hlm. 309.

menempatkan ajaran Islam sebagai nilai utama dan alat kesejahteraan.[57]

D. Simpulan

Humanisme dalam pemikiran Gus Dur menjadi pembahasan yang menarik karena menyediakan diskursus humanisme dalam perspektif Islam. Yang terpenting dari humanisme Gus Dur ini adalah tidak bertentangan dengan agama, tidak seperti humanisme modern yang lahir dari sekularisasi Eropa. Jadi, perjuangannya untuk memuliakan harkat manusia dipahami sebagai pelaksanaan dari perintah Tuhan.

Humanisme Gus Dur berangkat dari asumsi keagamaan yang menempatkan manusia sebagai makhluk terbaik ciptaan Tuhan. Dengan posisi sebagai *khalifatullah fi al-ard*, manusia memiliki kebebasan untuk memenuhi potensi manusiawinya. Humanisme menjadi perspektif yang penting untuk dibicarakan karena untuk melihat produk pemikiran Gus Dur yang pemikirannya secara tidak langsung menyebutkan humanisme.

Gus Dur telah memprakarsai kesinambungan antara Islam, kemanusiaan, dan kebudayaan dalam ranah kebangsaan. Kesejahteraan manusia berusaha diwujudkan melalui bangunan negara-bangsa. Komitmen atas kesejahteraan rakyat merupakan komitmen Gus Dur atas kemanusiaan. Dengan komitmen dan landasan keagamaan inilah ia meluaskan pemikiran dan perjuangannya dalam proses pemanusiaan kehidupan. ❐

---

[57] Menurut Gus Dur, Islam harus ditilik dari fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan warga masyarakat. Dalam persoalan bentuk negara dan sistem pemerintahan, ia berpedoman pada pendekatan fikih Imam Syafi'i. Gus Dur membedakan bentuk negara menjadi tiga tipologi, *dar al-Islam* (negara Islam), *dar al-Harb* (negara perang atau anti-Islam), dan *dar al-Sulh* (negara damai). Lihat Ahmad Salehudin, *Abdurrahman Wahid*, hlm. 141.

Daftar Pustaka

Ahmed, Akbar S. *Membedah Islam*, terj. Zulfahmi Andri. Bandung: Pustaka, 1990.

Arif, Syaiful. 2013. *Humanisme Gusdur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Aristoteles. *Nicomachean Ethics: Sebuah Kitab Suci Etika,* terj. Embun Kenyowati. Jakarta: Teraju, 2004.

Bartolomeus, Sambho & Bambang Sugiharto, et.al. *Humanisme dan Humaniora*. Bandung: Matahari, 2013.

Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahid dan Abdurrahman Wahid.* Jakarta: Paramadina-Pustaka Antara, 1999.

_______. *Biografi Gus Dur,* terj. Lie Hua. Cet. VII. Yogyakarta: LKiS, 2008.

Davies, Tony. *Humanism*. New York: Roudledge, 1997.

Hadi, Samasno. "Konsep Humanisme Yunani Kuno dan Perkembangannya dalam Sejarah Pemikiran Filsafat." *Jurnal Filsafat,* Vol. 2, No. 2, 2012.

Hadiwoyono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.

K.H. Darwis, Ellyasa. *Gus Dur dan Masyarakat Sipil.* Yogyakarata: LKiS, 1994.

Kurzman, Charles. *Wacana Islam Liberal: Memikirkan Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global,* terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina, 2003.

Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualisasi Pancasila.* Jakarta: Gramedia, 2011.

Masdar, Umaradi. *Membaca Pikiran Gusdur dan Amien Rais tentang Demokrasi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Muhammad, Alvian & Helmi Jacob (ed.). *Gus Dur Bertutur.* Jakarta: Divisi Penerbit Harian Proaksi, 2005.

Mulyana. "Humanisme dan Tantangan Kehidupan Beragama." *Jurnal Agama dan Lintas Budaya,* Vol. 1, No. 1, 2016.

Salehudin, Ahmad. *Abdurrahman Wahid: Keislaman, Kemanusiaan dan Kebangsaan.* Yogyakarta: Basabasi, 2019.

Tim INCRes. *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.

Wahid, Abdurrahman. "Islam, the State, and Development in Indonesia." *Makalah*. Dialog Nasional LIPI Bersama Dr. Mochtar Buchori di Jakarta, 1980.

_______. "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama." Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.). *Passing Over: Melintasi Batas Agama.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998.

_______. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Depok: Desantara, 2001.

_______. "Universalisme Islam dan Kosmopolitan Peradaban Islam." *Harian Pelita,* Edisi 26 Januari 1988.

_______. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi.* Jakarta: The Wahid Institut, 2006.

_______. *Prisma Pemikiran Gus Dur.* Yogyakarta: LKiS, 2010.

Yahya, Ali. *Sama tapi Berbeda, Potret Keluarga Besar KH. Wahid Hasyim*. Jombang: Pustaka Ikapete the Ahmadi Institut, 2007.

"Spiritualisme." Diakses pada 3 November 2019; *www.curusetra.wordpress.com/tag/spiritualisme.*

www.gusdur.net/id/pustaka/buku-buku-tulisan-gus-dur. Diakses pada 11 November pukul 00.30 WIB.

4

Humanitarianisme Perspektif Soedjatmoko: Kerangka Etis bagi Solidaritas Manusia

Rahmad Tri Hadi

A. Pendahuluan

Dewasa ini isu mengenai wacana kemanusiaan kembali hadir di tengah-tengah masyarakat global. Isu kemanusiaan ini muncul di tengah masyarakat tidak berdiri sendiri, melainkan bersama-sama dengan isu demokrasi, kesejahteraan sosial, dan lingkungan hidup.[1] Dengan memasuki abad ke-21, rasanya sulit dan mustahil untuk bisa secara tepat memahami manusia yang ideal dalam kehidupan masyarakat. Sebab pemahaman teori-teori atau pengetahuan ilmiah yang begitu beragama. Meskipun terdapat berbagai aliran filsafat dan agama secara ilmiah yang begitu spekulatif memaparkan pengertian tentang eksistensi manusia, tetapi ada titik temu dan prinsip-prinsip pokok yang dipakai bersama mengenai pengertian eksistensi manusia, yaitu "Humanisme".

---

[1] Siswanto Masruri, *Humanitarianisme Soedjatmoko: Visi Kemanusiaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 11.

Salah satu isu global yang menjadi perbincangan, perdebatan, bahkan pertentangan pada akhir abad ke-20 hingga sekarang ini adalah mengenai hak asasi manusia atau yang disingkat dengan sebutan HAM. Perbincangan, perdebatan, dan pertentangan ini tidak hanya meliputi wacana hak asasi manusia saja, tetapi juga merambah pada segi penerapannya. Masyarakat yang masuk dalam wacana dan penerapannya juga mencakup seluruh lapisan masyarakat mulai dari perorangan, kelompok masyarakat atau suku bangsa tertentu, warga negara hingga masyarakat global.

Berbicara tentang hak asasi manusia (HAM), tidak akan terlepas dari persoalan manusia dan kemanusiaan sehingga seluruh aspek pada diri manusia akan masuk di dalamnya, maka kemudian tidak bisa dilepaskan daripada konsep humanisme. Humanisme mempunyai arti sebuah pandangan atau ideologi yang ingin menempatkan manusia sebagai makhluk yang bermartabat luhur, mampu menentukan nasib sendiri, dan dengan kekuatan sendiri mampu mengembangkan diri, serta mencapai kepenuhan eksistensinya menjadi manusia paripurna.[2]

Dalam setiap bentuk humanisme terkandung suatu gambaran manusia, yang berjiwa dan ini merupakan kemungkinan untuk membuat definisi tentang manusia. Sulit untuk menerima suatu definisi logis dan ideal mengenai manusia, sebab akan memunculkan berbagai definisi dari pendekatan ilmiah, filsafat, atau agama yang digunakan sebagai *power of balance*.

Definisi humanisme tentang manusia salah satu makhluk yang tidak berpikir dan bertindak secara abstrak, analitis dan tidak mengenal pribadinya sendiri terlepas dari suatu sosio-

---

[2] A. Mangunhadjana, *Isme-isme dalam Etika dari A sampai Z* (Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 1997), hlm. 93.

mistik, tetapi mengenal dirinya sebagai suatu kekuatan yang terlibat ke dalam keseluruhan kekuatan-kekuatan yang bersifat hirarkis dan ia pun sosialis, simbolis, dan etis.[3]

Keberadaan konsep humanisme dari rentang sejarah masa lalu hingga sekarang ini selalu berkembang dan berubah. Perubahan ini tidak lepas dari kondisi manusia yang selalu berubah sesuai dengan perkembangan zamannya. Keunikan dan kompleksitas sosok manusia akan terus berubah dan menempatkan manusia pada derajat yang tinggi, yang mendapat perlakuan secara manusiawi, serta makhluk yang berharkat dan bermartabat tinggi.[4] Namun, cita-cita idealis konsep humanisme dalam penerapan di masyarakat global mengalami permasalahan baik di dataran ide, gagasan, atau wacana di tingkat aksi konkret dalam masyarakat.

Humanisme bukan sebuah konsep yang monolitik, ada beberapa model humanisme kendati semuanya mengedepankan paham dimensi manusia universal. Secara garis besar, humanisme mengandung suatu keinginan untuk mendapatkan sumber alami manusia dan mendorong manusia untuk menentukan kebebasan dalam hidup. Kata *humanisme* seakan-akan membawa kepada gerakan-gerakan humanistik, yang membangkitkan kembali pendidik humanitas, yang pernah dialami manusia zaman klasik yang menganggap manusia sebagai pusat segala sesuatu (antroposentris) dan menegaskan kemampuan manusia yang masif, rasional, dan estetik.[5]

---

[3] ST. Ozias Fernandes, *Humanisme: Citra Manusia Budaya Timur dan Barat* (Sekolah Tinggi Filsafat-Teologi Katolik Led Alero, 1983), hlm. 22.

[4] Muzairi, "Pokok-pokok Pikiran Manifesto Humanisme dalam Refleksi," *Jurnal Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial,* Vol. 10, No. 1 (Januari-Juni 2016), hlm. 11.

[5] ST. Ozias Fernandes, *Humanisme: Citra Manusia Budaya*, hlm. xi.

Salah satu tokoh intelektual Indonesia yang memperjuangkan dan menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia adalah Soedjatmoko. Hal tersebut terbukti dari bagaimana sepak terjang beliau dalam menyuarakan aspirasi tentang visi kemanusiaan untuk menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia dalam segala lini kehidupan.

Namun, yang mungkin lebih mengesankan adalah pengembaraan intelektualnya. Pengembaraan pemikiran dalam keadaan pengucilan tentu terlihat sebagai paradoks yang sempat mencekam. Dunia pemikiran yang terbentang luas berhimpit dengan dunia sosial yang pahit, akhirnya hadir sebagai krisis. Namun, di ujung kegelapan selalu ada cahaya, Krisis ini membawa Soedjatmoko kepada semacam kesadaran baru tentang makna pengetahuan. Semua pengaruh yang diterimanya dalam penjelajahan apakah itu Barat, Timur, dan Islam, pada akhirnya menjadi batu-batu penyusun bangunan pemikirannya.[6]

Hal demikian menempatkan Soedjatmoko pada posisi seorang humanis. Banyak pengertian dikaitkan orang dengan istilah ini, tetapi dalam konteks Indonesia biasanya dikaitkan dengan gagasan yang memandang kebangsaan sebagai jalan keluar dari antagonisme Timur dan Barat yang menjadi beban sejak polemik kebudayaan.[7]

Selanjutnya, terkait dengan humanisme ini perlu juga rasa simpati pada orang lain dan rasa kemanusiaan dalam dunia yang sesak dan kompetetif, serta relatif terbatas. Yang semua kita butuhkan mungkin artikulasi atau penjabaran suatu visi dari dalam yang baru tentang manusia.

---

[6] Soedjatmoko, *Dimensi Manusia dalam Pembangunan* (Jakarta: LP3S, 1983), hlm. x-xi.

[7] *Ibid*., hlm. xii.

Dunia yang ada di hadapan kita tidak dengan serta merta memberikan kebenaran kepada kita kecuali yang hadir adalah pribadi yang berusaha menemukannya. Soedjatmoko jelas dengan intensitas pergolakan dirinya berusaha menemukan kepastian kita di antara berbagai pilihan-pilihan sulit yang mengungkang manusia pada zamannya.[8] Reaktualisasi ulang dalam proses perubahan manusia, humanisme Soedjatmoko sangat terkait sekali dengan usaha pembebasan manusia dalam rangka perubahan secara universal.

Oleh karena itu, pemikiran kemanusiaan Soedjatmoko yang berawal dari kesadarannya tentang kebangsaan Indonesia. Pemikirannya ini kemudian berkembang secara evolusioner menuju kemanusiaan sejagad dan mencapai puncaknya pada *kemanusiaan bersama* (humanitarianisme). Keseluruhan pemikirannya ini diorientasikan pada kebebasan dan kesejahteraan manusia.

B. Riwayat Hidup Soedjatmoko

Dengan nama Soedjatmoko Mangoendiningrat, Koko (panggilan Soedjatmoko) lahir di Sawahlunto pada 10 Januari 1922, saat ayahnya Saleh Mangoendiningrat bertugas sebagai dokter di sana. Ayah dan ibunya, Isnadikin, sama-sama terlahir dari keluarga bangsawan Jawa dan karenanya mempunyai keistimewaan dalam hal pendidikan.

Saat umurnya 5 tahun ia berangkat ke Belanda mengikuti ayahnya yang melanjutkan studi kedokterannya dalam spesialisasi bedah di sana. Karena inilah Koko dapat dengan fasih berbicara bahasa Belanda. Saat ia menginjak kelas 3 sekolah

---

[8] Idy Subandi Ibrahim, *Dari Nalar Keterasingan Menuju Nalar Pencerahan: Ruang Publik dan Komunikasi dalam Pandangan Soedjatmoko* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm. 64.

dasar, Koko dan keluarganya kembali ke Hindia, tepatnya tempat ayahnya bertugas di Manado, Sulawesi Utara. Koko melanjutkan sekolahnya di sebuah sekolah Belanda di sana sampai menyelesaikan kelas 6. Kemudian, ayahnya ditugaskan di Surabaya dan di sana ia kembali menyelesaikan kelas 7 di sebuah sekolah Belanda.

Kemudian, pada usia ke 14 tahun, ayahnya bertekad menjamin pendidikan yang berkualitas baginya, tetapi tidak akan meninggalkan warisan. Oleh karena itu, Koko tidak menjalani sekolah lanjutan yang umum, melainkan ke sebuah Gimnasium baru di Surabaya—sekolah khusus anak-anak luar biasa atau berbakat—yang menawarkan program enam tahun dalam bidang seni dan sains, termasuk di dalamnya program empat tahun bahasa Latin dan Yunani.

Di sekolah ini, seorang guru bahasa dan sastra, Marie Fracken, yang mengajar Sejarah Seni Eropa, mengenalkannya pada kebudayaan Eropa di luar aspek kolonialisme yang melekat padanya. "Dia (Marie Fracken) membuat saya menyadari bahwa ada Eropa lain; bahwa ada wujud lainnya dalam peradaban manusia ketimbang hanya pengalaman tipe kolonial. Saya selalu berterima kasih padanya untuk itu. Bahkan ketika ia ditahan pada masa pendudukan Jepang, saya tetap berkomunikasi dengannya," kata Soedjatmoko.[9]

Koko lulus dari sekolah lanjutan ini pada tahun 1940, kemudian melanjutkan ke sekolah kedokteran di Jakarta. Namun, pada tahun 1943 saat Indonesia dikuasai Jepang, Koko dikeluarkan dari sekolah kedokteran karena memberontak atas perintah *seikerei* atau membungkuk hormat pada Kaisar Jepang. Koko juga ketahuan berhubungan dekat dengan

---

[9] The 1978 Ramon Magsaysay Award FOR International Understanding, "Biography of Soedjatmoko;" *http://rmaf.org.ph/awardees/biography/biographysoedjatmoko.htm.*

tokoh nonkoperatif seperti Amir Syarifudin dan Sutan Sjahrir. Juga ada peristiwa yang paling menentukan; Koko dan kedua temannya Subadio dan Sudarpo kedapatan oleh Jepang menemui Soekarno, pemimpin politik Indonesia yang berkoperatif dengan Jepang. Koko dan kedua temannya menemui Soekarno untuk menyampaikan keberatan mereka atas sikap koperatif Soekarno tersebut.

Karena berhenti sekolah, ia pun kembali ke rumah orang tuanya di Solo. Ayahnya saat itu bekerja sebagai dokter Sultan Solo. Saat itu di Solo, rumah-rumah orang Belanda—banyak di antaranya misionaris—dijarah oleh massa dengan dukungan tentara Jepang. Dengan perasaan duka, Soedjatmoko mengenang seraya berkata, "Saya berutang sebagian pendidikan saya pada perampasan itu, karena koleksi perpustakaan semuanya berakhir di pasar loak dan saya jadi bisa membaca. Dari sini saya berkenalan dengan filsuf dan teolog Eropa seperti Kierkegaard, Karl Jaspers, serta filsuf dan eksistensialis lain dari Jerman."[10]

Selain Fracken, gurunya pada masa sekolah, tentu sang ayah yang membimbing intelektualitasnya; ia yang mengenalkannya pada buku-buku sejarah, filsafat, dan sains. Itu semua didapatnya meski sang ayah sebetulnya lebih akrab dengan sufisme; corak religiositas yang kerap dianut keluarga bangsawan Jawa yang memadukan filsafat Jawa dengan Islam.

Pada 17 Agustus 1945, Soekarno dan Mohammad Hatta mendeklarasikan kemerdekaan Indonesia di Jakarta. Sutan Sjahrir kemudian menjadi perdana menteri. Sjahrir mengambil jalan diplomasi karena yakin bahwa Indonesia perlu pengakuan internasional untuk benar-benar merdeka. Tentu saja deklarasi kemerdekaan bukan berarti Indonesia telah terbebas

---

[10] *Ibid.*

dari segala ancaman. Belanda kembali dengan tentara Sekutu yang memenangi Perang Dunia II.

Jakarta dengan cepat dikuasi oleh tentara Sekutu (Inggris). Untuk mengimbangi terbitan Belanda *Het Uitzicht* (Outlook), Koko bersama kawannya, Sudarpo dan Sanjoto, diminta Perdana Menteri Sjahrir menerbitkan *Het Inzicht (Insight)* pada tahun 1946. Setahun kemudian, Koko dan temannya, menggunakan modal pinjaman, menerbitkan jurnal sosialis yang berpengaruh, *Siasat*. Pada masa ini Koko memutuskan untuk menanggalkan nama belakangnya, Mangoendiningrat, dan selalu mamakai hanya Soedjatmoko saja dalam identitasnya. Ia menganggap nama yang mengandung kata *ningrat* itu terdengar feodal dan tak sesuai dengan semangat zaman saat Indonesia ingin merdeka dari segala bentuk ketidaksetaraan karena kolonialisme maupun feodalisme.

Pada tahun 1947-1950, untuk sementara karier jurnalistiknya berhenti karena Sjahrir memintanya menjadi delegasi republik sebagai pengamat pada Perserikatan Bangsa-Bangsa. Ia sempat diterima, bahkan mendapat beasiswa di Harvard's Littauer School of Public Administration, tetapi hanya berlangsung setahun. Sebab lainnya, ia juga harus menyiapkan pergantian Duta Besar Indonesia untuk Amerika yang tadinya ditempati Duta Besar Hindia Belanda di Washington. Perpanjangan waktu dua bulan yang diberikan Harvard untuk menyusul ujian tengah semester berakhir karena kondisi di Washington mengharuskannya tinggal selama tiga bulan. Ia kemudian harus menyiapkan bagian politik di kedutaan, selain menjadi perwakilan tetap Indonesia di PBB yang berkantor di New York. Saat itu dia menyerah atas studinya karena tidak mungkin bolak-balik antara Washington, New York, dan Harvard.

Tahun 1951, Koko mendengar kabar bahwa di Indonesia semangat revolusi telah menyusut, dan semakin banyak pega-

wai pada masa kolonial mendapat posisi yang berpengaruh di pemerintahan. Koko ingin segera pulang ke Indonesia, tetapi ia bingung akan posisi politik. Menggunakan tabungannya, ia pun memutuskan untuk melakukan perjalanan ke Eropa untuk mempelajari dan merasakan situasi politik di sana. Perjalanan itu membawanya pada kesadaran bahwa tidak ada satupun narasi atau ideologi dari Eropa menyediakan jawaban komplet untuk menyelesaikan masalah negara Indonesia. Setelah menemukan posisi untuk dirinya, bahwa ia bukanlah seorang sosialis kanan maupun kiri, apalagi seorang komunis, ia kembali ke Indonesia pada tahun 1952.

Ia langsung bergabung kembali dengan jurnal *Siasat* dan *Pedoman*, koran yang juga diterbitkan oleh grup yang sama dengan *Siasat*. Tahun 1954 ia mendirikan penerbitkan buku bernama Pembangunan. Nama ini dapat diselaraskan dengan kritiknya atas pemerintahan Soekarno yang terlena dengan aspek nasionalisme, tetapi melupakan pembangunan. Menurut Kahin, Koko kemudian bergabung secara resmi dengan Partai Sosialis Indonesia (PSI) pada tahun 1955, dan tahun berikutnya menjadi anggota Dewan Konstituante sampai pada tahun 1959 mewakili PSI.

Pada tahun 1956, Koko pertama kalinya bertemu dengan Ratmini Subranti Gandasubrata, seorang pelukis dan pengajar desain. Dua tahun kemudian, saat Koko berusia 36 tahun, mereka bertemu lagi dan memutuskan untuk menikah. Koko dan Ratmini dianugerahi tiga anak putri, yakni Kamala Chandrakirana, Isna Marifa, dan Galuh Wandita.

Pada Juli 1959, Presiden Soekarno mengeluarkan dekrit yang salah satunya membubarkan konstituante. Pemerintahan Soekarno yang berkuasa mulai pada tahun 1957, menandai Demokrasi Terpimpin, semakin mendapat momentumnya. Seodjatmoko sempat diminta oleh Seokarno untuk bergabung

dengan kabinetnya, dan ia menolak. Soekarno sangat marah padanya.

Setelah Konstituante dibubarkan, Soekarno kemudian membredel *Siasat* dan *Pedoman*, juga membubarkan Partai Sosialis Indonesia pada 1960. Semua ini berhubungan dengan terlibatnya beberapa tokoh teras dari PSI dan beberapa orang Masyumi dalam pemberontakan PRRI/Permesta 1957-1958. Salah satu yang terlibat adalah Sumitro Djojohadikusumo.[11] Dalam merespons pembubaran, pembredelan, dan otoritarian-isme Soekarno, Koko mendirikan Liga Demokrat untuk meng-alihkan pertalian antara Soekarno dan PKI. Namun, upayanya gagal sehingga pada tahun 1961-1962, Koko menerima undan-gan Universitas Cornell untuk menjadi dosen tamu Southeast Asian History and Politics.

Pada tahun 1962, saat Koko di Cornell, beberapa tokoh PSI dipenjarakan termasuk Sutan Sjahrir yang sakit-sakitan dan izin Soekarno untuk mengobati Sjahrir di Swiss terlam-bat sehingga ia meninggal di sana.[12] Sumitro sendiri berhasil melarikan diri ke luar negeri.[13] Koko kemudian pulang dan

---

[11] Sumitro Djojohadikusumo adalah mantan menteri keuangan, per-dagangan pada masa Soekarno maupun Soeharto. Ia ayah dari Prabowo Subianto. Sumitrolah yang meminta bantuan dana pada Amerika dan ban-tuan militer CIA dalam operasi PRRI. Namun, tentara republik berhasil memukul mundur PRRI bahkan helikopter Amerika yang sedianya mem-bantu pemberontakan pun jatuh.

[12] Kondisi Sjahrir sebenarnya membaik setelah menjalani perawatan di Swiss. Namun, kondisi Sjahrir—yang antimilitarianisme sejak awal revo-lusi dan selalu memilih jalan diplomasi—menurun drastis setelah melihat berita di televisi Jerman, penyerahan Surat Perintah Sebelas Maret (Super-semar) 1966 dari Soekarno ke Soeharto. Tekanan darah yang amat tinggi membuatnya mengalami pendarahan otak dan meninggal pada 9 April 1966. Lihat, *Tempo*, Edisi Khusus 100 Tahun Sjahrir (9-15 Maret 2009), hlm. 91.

[13] Bertahun-tahun di pengasingan, Sumitro berpindah-pindah dari satu

menemui perdana menteri saat itu, Soebandrio, menanyakan apakah dia akan menangkap Koko juga. Namun, Soebandrio menampik, "Tidak, gelombangnya sudah berakhir".[14] Peristiwa G30S dan kematian Sjahrir memberi dampak yang dalam bagi Soedjatmoko. Sjahrir, baginya adalah guru, teman dan kawan seperjuangan. Dari situ, ia tidak lagi berkecimpung dalam politik praktis.

Setelah pemerintahan Soeharto, Indonesia kembali bergabung di PBB dan Koko pada tahun 1966 menjadi wakil ketua delegasi Indonesia dan tahun 1967 menjadi penasihat delegasi. Sejak tahun 1968 sampai dengan 1971 ia menjadi Duta Besar Indonesia untuk Amerika Serikat. Ia juga berperan sebagai penasihat pribadi Adam Malik, Menteri Luar Negeri Indonesia, dari 1967 sampai 1977. Sekembalinya dari Amerika Serikat pada tahun 1971, ia menjadi penasihat Bappenas. Ia juga menjadi penasihat Lembanas dan Wanhamkamnas dari 1973-1974. Pada 15 Januari 1974, saat Perdana Menteri Jepang Kakuei Tanaka berkunjung, pecah kerusuhan yang disebut peristiwa Malari. Beberapa tokoh PSI dituding berada di belakang peristiwa ini, termasuk Koko yang kemudian dicekal selama 2,5 tahun sampai 1976.

Sejak saat itu, Koko kemudian terus aktif dalam berbagai lembaga *think tank* dunia yang sudah dimulai sejak awal Orde Baru. Ia memusatkan perhatiannya kepada masalah-masalah negara dunia ketiga, sehingga pada tahun 1978 dianugerahi Ramon Magsaysay Award for International Understanding. Tahun 1980 sampai dengan 1987 ia menjadi Rektor Universitas PBB di Jepang. Tahun 1987 itu ia sebenarnya menjadi

---

negara ke negara lain. Kelak, saat Soekarno jatuh dan Soeharto berkuasa, Sumitro dipanggil kembali oleh Soeharto dan menjadi menteri pada masa Orde Baru.

[14] The 1978 Ramon Magsaysay Award for International Understanding.

calon Direktur Jenderal Unesco, tetapi gagal. Setelah itu, ia harus pulang kembali ke Indonesia dan mengisi waktu kepulangannya dengan ceramah-ceramah. Pada suatu hari, tepatnya pada 21 Desember 1989, Soedjatmoko meninggal akibat serangan jantung saat mengisi ceramah di Pusat Pengkajian Strategi dan Kebijakan (PPSK) Universitas Gadjah Mada.

C. Karya-karya Soedjatmoko

Sebagai seorang intelektual Indonesia, Koko telah menorehkan karya-karya intelektualnya yang berskala internasional. Hal ini didukung dengan karier dan pengalamannya berinteraksi dengan berbagai kalangan baik atas nama individu maupun institusi yang telah memuat setidaknya 102 karya tulisan yang tersebar di berbagai media baik tulisan langsung untuk keperluan artikel media maupun bahan untuk acara seminar di berbagai media baik jurnal, koran, dan majalah maupun bentuk dokumentasi lain seperti *Surat-surat Pribadi Soedjatmoko kepada Presiden (Jenderal) Soeharto (16 Juni-26 April 1971),* diterbitkan sebagai karya dokumentasi dengan beberapa gagasan Soedjatmoko tentang diplomasi dan keberhasilannya selama menjadi Duta Besar di AS.[15]

Karya-karya ahli tulisan Soedjatmoko meliputi buku yang berjudul *Etika Pembebasan (Pilihan Karangan tentang: Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Pengetahuan),* dengan kata pengantar Ignas Kleden. Buku berjudul *Dimensi Manusia dalam Pembangunan*, dengan kata pengantar Aswab Mahasin.

[15] Tulisan-tulisan Soedjatmoko selama tugas diplomasi sebagai Duta Besar Indonesia dari tahun 1968-1971 telah diterbitkan Gramedia, lebih lanjut lihat sambutan Ali Alatas dan Pengantar Juwonu Sudarsono atas surat-surat tersebut yang ditujukan untuk Presiden Soeharto, M. Nursam (ed.), *Surat-surat Pribadi Soedjatmoko kepada Presiden (Jenderal) Soeharto (16 Juni 1968-26 April 1971)* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. xx-xxv.

Dan buku berjudul *Dialog Indonesia dan Masa Depan*. Karya tulisan memuat tema Soedjatmoko yang berbentuk karya utuh dan karya penelusuran historiografi Soedjatmoko di antaranya adalah buku Nursam dengan judul *Pergumulan Seorang Intelektual: Biografi Soedjatmoko*, dengan kata pengantar dari Kuntowijoyo; buku Nusa Putra, *Pemikiran Soedjatmoko tentang Soedjatmoko* dengan kata pengantar Franz Magnis-Suseno; buku Idi Subandy Ibrahim dengan judul *Dari Nalar Keterasingan Menuju Nalar Pencerahan: Ruang Publik dan Komunikasi dalam Pandangan Soedjatmoko,* kata pengantar oleh Kuntowijoyo. Serta karya akademik lain baik berupa skripsi maupun sebuah disertasi yang ditulis Siswanto Masruri dengan judul *Evolusi Soedjatmoko: Humanis, Humanisme, dan Humanitarianisme,* disertasi ini diawali dengan penelitian tentang Soedjatmoko.[16] Tulisan-tulisan lain dengan beragam komentar tentang Soedjatmoko telah diterbitkan dengan tema judul *Mengenang Soedjatmoko: Kumpulan Berita dan Obituari*; dan sebagainya.

D. Humanisme Perspektif Soedjatmoko

Sebagai seorang cendekiawan, Soedjatmoko senantiasa mengorientasikan pemikirannya ke ranah-ranah sosial, politik, dan budaya. Jika dibandingkan dengan peranan politiknya, peranan intelektualnya justru lebih besar. Dunia intelektual Indonesia telah menerimanya dengan antusias yang tinggi. Ia diminta hadir pada hampir semua pertemuan ilmiah yang

---

[16] Ada dua penelitian sebelumnya yang dilakukan Siswanto Masruri. Penelitian pertama dengan judul *Intelektual Muslim Indonesia Kajian atas KH. Imam Zarkasyi dan Soedjatmoko tentang Hubungan Umat Beragama* dan penelitian kedua *Beberapa Aspek Pemikiran Soedjatmoko tentang Agama dan Kemanusiaan Bersama;* lebih lanjut lihat, Siswanto Masruri, *Evolusi Pemikiran Soedjatmoko: Humanis, Humanisme, dan Humanitarianisme* (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. vii.

penting untuk memberikan pemikirannya mengenai kemanusiaan.

Analisa komprehensif perihal pemikiran Soedjatmoko pertama-tama akan ditelusuri secara arkeologis konseptual dan metode pendekatan masalah yang menjadi konsentrasi pemikirannya, untuk mencari benang merah kesinambungan pokok-pokok masalah yang menjadi fokus utamanya dan tambahan lainnya yang menjadi pelengkap keseluruhan pemikiran Soedjatmoko. Hal ini perlu ditunjukkan mengingat peran serta gagasan Soedjatmoko yang telah dijelaskan di awal menembus batas-batas keilmiahan. Beberapa tulisannya secara acak akan dijadikan sebagai landasan kerangka metodologis untuk mencari ide dasar Soedjatmoko dalam persoalan manusia dan dalam sub-bab yang lebih mendalam.

Dalam pengantar buku Etika Pembebasan, Ignas Kleden memperlihatkan bahwa otonomi sebagai Sein dan kebebasan sebagai Sollen dan kedua hal ini menjadi dasar filsafatnya. Secara lebih rinci Ignas menyebut ekonomi menunjuk pada aspek statis kebudayaan yang bertahan terhadap perubahan, sedangkan kebebasan menunjuk pada aspek dinamis kebudayaan yang mendorong kepada perubahan.[17] Aspek kebudayaan menjadi konsentrasi awal Soedjatmoko dari 50-an hingga 80-an, tulisan-tulisannya banyak terlibat dengan masalah kebudayaan; minat khusus Soedjatmoko terhadap masalah-masalah pembangunan, politik, dan masalah-masalah sosial yang lain. Aswab Mahasin menyebut babak awal dari perjalanan Soedjatmoko sebagai intelektual agaknya berkisar di bidang pemikiran kebudayaan.[18] Pada era 60-an Soedjatmoko menjadi "musuh

---

[17] Soedjatmoko, *Etika Pembebasan: Pilihan Karangan tentang Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: LP3ES, 1948), hlm. xix.

[18] Soedjatmoko, *Dimensi Manusia dalam Pembangunan* (Jakarta: LP3ES,

revolusi" dari juru bicara Demokrasi Terpimpin, ide-idenya seputar modernisasi telah membuat arsitek demokrasi terpimpin emosional dan mendiskreditkan posisi Soedjatmoko.[19] Akan tetapi, Seodjatmoko menyadari dan sangat paham hegemoni Demokrasi Terpimpin akan segera runtuh dan berakhir. Refleksi kritis Soedjatmoko mampu menghadirkan realitas sosial dari pendiriannya, sebagai realitas universum seorang manusia tunggal, tetapi mempunyai makna majemuk bagi realitas dan nilai kemanusian telah mengakar kuat pada diri Soedjatmoko sebagai pecinta humanitarianisme.

Pokok-pokok pemikiran Soedjatmoko yang memusatkan pada masalah-masalah kebudayaan, membuatnya menyoalkan segala masalah sosial kemasyarakatan dalam perspektif kebudayaan. Tulisan pertama "Mengapa Konfrontasi" (1954) sebagai pengantar edisi pertama majalah *Konfrontasi* awal yang tepat diberikan Soedjatmoko untuk ikut terlibat dengan masalah kesusastraan yang akan diambil oleh para budayawan nusantara demi martabat manusia. Soedjatmoko mengungkapkan perlunya masalah-masalah kemanusiaan serta kemasyarakatan untuk diselami oleh para pengarang sebagai tanggung jawab revolusi untuk penyesuaian kreatif terhadap kebutuhan dasar umat manusia. Walaupun tulisan ini dipersiapkan untuk masalah kesusasteraan, tidak luput Soedjatmoko mengurangi makna revolusi sebagai jantung kehidupan masyarakat baru. Soedjatmoko mengatakan revolusi adalah suatu jangkauan untuk menentukan nasib sendiri, sesuatu yang diyakini akan mampu membangkitkan kekuatan-kekuatan dari dalam diri kita untuk sejajar dengan bangsa-bangsa lain di dunia.[20]

1983), hlm. xv.

[19] Aswab Mahasin dan Ismed Natsir (peny.), *Cendekiawan dan Politik* (Jakarta: LP3ES, 1983), hlm. xiv.

[20] Soedjatmoko, *Etika Pembebasan,* hlm. 8-9.

Pada tahun 1989, Soedjatmoko menulis sebuah artikel "Spiritualitas dan Etika Pembebasan di Indonesia"; tulisan di penghujung akhir intelektualnya dan telah menjadi rangkuman dan perjumpaannya dengan berbagai tradisi dunia. Soedjatmoko menyorot tentang kepunahan manusia akibat dicekik oleh keserakahan manusia terhadap keseimbangan lingkungan, manusia mengalami masa yang disebut Soedjatmoko sebagai "*mutation in the human condition*", Soedjatmoko menambahkan agama dan ilmu pengetahuan tidak lagi bisa melakukan penyesuaian, agama mengalami krisis spiritualitas dan ilmu pengetahuan terjebak dengan pertanyaan-pertanyaan elitis yang tidak mampu dijawab sendiri. Walaupun ilmu pengetahuan telah memberikan dampak yang besar terhadap kekuatan baru manusia modern, namun ironis di balik itu bisa dilihat dari pencapaian pembangunan nasional yang telah menghasilkan masalah baru. Kemiskinan dengan wajah baru masih mempunyai jarak dengan golongan kaya sehingga peran sebagai sebuah bangsa jelas mencari keseimbangan dengan kemajuan dan keadilan dengan mendorong daya kreatif masyarakat. Kerangka etis untuk menjembatani kesenjangan struktural warisan feodal dan kolonial ini ialah melalui kohesi sosial berdasarkan solidaritas yang kuat.

Soedjatmoko mengungkapkan bahwa para ahli agama tidak cukup mampu untuk memberikan andil besar terhadap kepunahan manusia akibat dari ilmu pengetahuan dan berbagai dampak dari kemajuan ilmu itu sendiri. Reinterpretasi dan reaktualisasi kaidah moril agama dengan membebaskan manusia dari kebekuan doktrin yang tidak relevan dengan kehidupan modern segera ditinggalkan, agama menurut Soedjatmoko dituntut untuk menjalin dialog dengan ilmu pengetahuan, diperdalam dalam kerangka perdamaian universal sebagai ikhtiar untuk menyelamatkan bumi yang kita huni.

Agama dituntut untuk memupuk nilai-nilai kebersamaan, seperti solidaritas antarmanusia tanpa membedakan warna kulit, penghargaan terhadap hak asasi manusia dan martabat manusia sebagai wujud transenden seluruh umat manusia.

Dari kedua tulisan ditulis pada awal 1950-an dan penghujung 1980-an, terdapat kontinuitas pemikiran Soedjatmoko tidak membumi. Soedjatmoko sebagai pemikir pelintas batas merangkum segala fenomena masyarakat di dalam struktur masalah yang berkesinambungan, terjalin integrasi persoalan yang menuntut penyelesaian kompleks yang memiliki implikasi langsung terhadap tatanan di bumi dan nasib manusia. Segala keputusan baik di bidang politik, ekonomi, ilmu dan kebudayaan memiliki dampak terhadap keteraturan masyarakat dimana akibat yang akan dirasakan langsung. Sehingga Soedjatmoko menyodorkan kerangka etis dari setiap keputusan yang melibatkan unsur manusia untuk dijadikan acuan sebagai landasan moral.

Tulisan-tulisan Soedjatmoko memiliki intisari, kedudukan kebebasan dan kemerdekaan merupakan unsur kebudayaan yang melibatkan keterkaitan manusia. Setiap kali Soedjatmoko mengurangi pokok-pokok pemikirannya, Soedjatmoko selalu mengatakan vitalisasi dan reinterpretasi sebagai unsur mutlak dalam mengawal pembangunan. Baik tulisan yang ditulis pada masa pemerintahan Soekarno maupun di penghujung pemerintahan Soeharto, Soedjatmoko selalu mengingatkan pentingnya keterlibatan masyarakat lokal dari setiap kebijakan pembangunan. Soedjatmoko menyatakan bahwa daya citra sebuah bangsa merupakan proses sosial yang ditentukan oleh kondisi-kondisi sosial pula.[21] Soedjatmoko menambahkan pembangunan ekonomi merupakan suatu proses sosial yang

---

[21] Soedjatmoko, *Dimensi Manusia dalam Pembangunan*, hlm. 23.

discontinue dan dialiktis, serta hanya dapat dipahami secara dinamis sehingga Soedjatmoko menawarkan dua cara dinamis dalam menjamin efektivitas pembangunan. *Pertama*, memiliki bayangan untuk masa depan yang tegas, memberikan arah bagi kekuatan-kekuatan dinamis terhadap masyarakat. *Kedua,* kemampuan sebuah bangsa mengorganisir kekuatan-kekuatan strategis sebagai modal pembangunan.

Soedjatmoko juga menaruh perhatian atas semakin retaknya ikatan primordial masyarakat modern dengan Sang Pencipta, manusia disibukkan dengan kekuatan-kekuatan di luar dirinya berupa ideologi-ideologi besar, Soedjatmoko menolak determinasi manusia. Masyarakat sudah didera ketimpangan ekonomi dan ketidakstabilan, kerusakan mutu lingkungan hidup, kelangsungan konflik yang penuh kekerasan dan ancaman pemusnahan akibat nuklir. Soedjatmoko sambil mengutip pendapat seorang filsuf Prancis Andre Malraux, mempunyai keyakinan yang sama, dengan gelombang ketidakstabilan tata dunia global, manusia akan kembali pada kekuatan agama, tetapi Soedjatmoko tidak menafikan fakta agama yang sering dilibatkan oleh masalah politik sehingga Soedjatmoko mengatakan perlunya setiap agama memperbaiki keretakan etika dan memperbaiki kebijakannya.[22] Soedjatmoko menambahkan agama adalah pelopor perubahan, sumber nilai-nilai moral dan etis, Soedjatmoko juga memberikan penekanan pentingnya toleransi, komunikasi antaragama untuk menumbuhkan kesuburan spiritualitas. Soedjatmoko melihat pluralisme agama merupakan kekuatan mobilisator sosial, sebagai jalan keluar dari manusia modern.

---

[22] Kethleen Newland & Kemala Candrakirana Soedjatmoko (ed.), *Menjelajah Cakrawala Kumpulan Karya Visioner Soedjatmoko* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 213-215.

Prinsip utama Soedjatmoko dalam renungan dan refleksi pemikirannya yang beranjak dari suatu masalah ke masalah lain dan selalu berintegrasi merupakan satu-kesatuan dalam meneropong aspek manusia dalam setiap jengkal dari ulah dan strategi institusional segelintir manusia. Hal ini Soedjatmoko buktikan ketika menulis sebuah risalah monumental, *Humanitarianisme sebagai Kerangka Etis Solidaritas Global,*[23] di dalam tulisan ini Soedjatmoko memperlihatkan kepekaan yang sangat tinggi terhadap nasib manusia. Ia menempatkan humanitarianisme sebagai orientasi dasar ke arah kepentingan dan kesejahteraan manusia.[24] Soedjatmoko berpandangan manusia sebagai makhluk insani telah diterobos oleh kekuatan destruktif, hidup dalam intimitas, batas-batas nasional mudah diterobos. Kerangka etis humanitarianisme, bahwa martabat manusia kebenaran yang diterima secara universal dan tanpa syarat. Lebih lanjut, Soedjatmoko mengatakan, "Pada saat kita memberi cap pada lawan kita sebagai Iblis berarti kita merebut kemanusiaan mereka—sekaligus juga melucuti dari diri kita sendiri standar-standar kemanusiaan yang menjadi patokan kita dalam hubungan dengan sesama manusia."

Soedjatmoko menambahkan dimensi penting humanitarianisme adalah solidaritas dengan generasi-generasi mendatang, sikap waspada, memiliki kebiasaan yang kuat melawan segala sesuatu yang tidak dapat dibalikkan lagi, sebuah kerangka menyiasati dilema-dilema yang dihadapi oleh umat manusia. Sebuah rancangan pemikiran sekaligus keprihatinan dari sosok Soedjatmoko yang menembus batas.

---

[23] *Ibid*., hlm. 223-225.

[24] Siswanto Masruri menyebut inti dari keseluruhan pemikiran Soedjatmoko terungkap dalam konsep humanitarianisme sebagai puncak pemikirannya, lihat Siswanto Masruri, *Evolusi Pemikiran Soedjatmoko dari Humanis dan Humanitarianisme* (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. 345-378.

Menapaki satu persatu buah karya Soedjatmoko, segera akan dijumpai melalui proses Soedjatmoko dalam menempatkan kekuatan yang bersumber dari dalam sebagai kekuatan penyeimbang yang akan bertahan dari praktik-praktik destruktif manusia. Soedjatmoko ketika memulai keseluruhan karyanya beranjak dari masalah yang melingkup di sekitar bangsanya, kemudian mencari padanan dengan masalah yang dihadapi bangsa-bangsa lain, gejala global, dan selanjutnya memberikan pandangan solusi yang alternatif di luar pemikiran pada umumnya. Ketika berbicara nasionalisme, Soedjatmoko tidak menempatkan nasionalisme hanya sebagai simbol bambu runcing yang tentu saja terlalu sempit. Ia menegaskan nasionalisme sebagai sebuah proses belajar, dimana kreativitas dan keterlibatan langsung dalam proses pembangunan merupakan wujud nyata sesungguhnya nasionalisme. Begitu juga ketika menempatkan manusia sebagai jantung peradaban. Soedjatmoko tidak pernah lupa perhatian melibatkan aspek kemanusiaan baik dalam keadaan sinis sekalipun, hal ini tergambar ketika Soedjatmoko memberikan pandangan terhadap novel *Dr. Chivago* karya Boris Pasternak, sebuah kemelut manusia di tengah revolusi.[25]

Sebagai intelektual post-kemerdekaan, tetapi menyaksikan pergulatan revolusi menuju kemerdekaan sesungguhnya, Soedjatmoko, sungguh generasi penuh kemelut dan diskotinu, sebuah babakan untuk melibatkan diri secara total sebagai intelektual dan warga masyarakat yang sedang menyaksikan bangsanya keluar dari jaring-jaring kolonialisme, karya-karyanya secara keseluruhan ditujukan sebagai peran serta yang sungguh-sungguh untuk pencapaian kemerdekaan dan kebebasan, baik langsung di dunia praksis, ketika menjadi utusan tetap di Dewan Keamanan PBB dan menjadi anggota Partai

[25] Soedjatmoko, *Etika Pembebasan*, hlm. 35.

Sosialis Indonesia (PSI).[26] Soedjatmoko dengan penuh dedikasi, tulisannya melintasi mode diskursus yang sedang dominan, karyanya melampaui dan selalu bergerak di pinggiran wacana pada umumnya dan seketika bisa mengguncangkan masyarakat umum. Bukti lain ditujukan ketika menulis pentingnya pendekatan ekonomi demokratik sebagai jawaban dunia ketiga, tentunya bertentangan dengan dominasi demokrasi terpimpin, menyerukan tatanan global besar dengan penuh keadilan di samping melemahnya kekuatan-kekuatan ideologi besar dunia, untuk segera melihat pada agama sebagai alternatif dunia modern yang semakin sesak oleh hidup materialisme dan konsumerisme. Penempatan Soedjatmoko untuk terciptanya masyarakat yang mencintai sesama, humanitarianisme universal sebagai kerangka etis manusia modern dengan penuh kearifan terhadap tradisi sebagai kekuatan otonom masyarakat yang terpinggirkan secara ekonomi dan politik.

Dengan penuh ambisius Soedjatmoko melakukan refleksi mendalam dan berkesinambungan melihat jaring-jaring kuasa kehidupan manusia. Ada kaitan erat antara kondisi intelektual dan kehidupan praksis Soedjatmoko. Petualangannya pada dunia gagasan dan ide mengantarkan Soedjatmoko menjadi manusia dengan penuh dedikasi. Manusia ada pada lingkungan ambang persimpangan antara kehancuran dan meningkatnya pranata nilai-nilai sosial masyarakat. Sebuah sikap refleksi mendalam dan konsisten menyoalkan masalah kemasyarakatan dan kebudayaan dengan penuh kedalaman pikir dan kesantunan kecakapan dalam melontarkan ide dan gagasan merupakan kata kunci bagi hemat penulis untuk mengikuti

---

[26] Pasca PSI bubar, Soedjatmoko tidak pernah lagi terjun ke dunia politik, lihat M. Nursam, *Pergumulan Seorang Intelektual: Biografi Soedjatmoko* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 105.

jalan pikiran Soedjatmoko. Soedjatmoko dengan segala prestasi yang mengagumkan dan menggemparkan dunia intelektual yang dimiliki dunia, telah menjadi utusan intelektual dunia ketiga yang lantang bersuara di tengah semak-semak dominasi kuasa para pemegang otoritas dunia. Beliau terlahir sebagai manusia yang tunduk akan perjuangan tanpa lelah untuk tugas kemanusiaan universal yang menjadi impian dan tumpuan masyarakat-masyarakat yang secara ekonomi terabaikan oleh berbagai hegemoni. Kehadirannya di tengah pergolakan kolonialisme yang sangat prematur memaknai kebebasan dan hak asasi manusia, beliau menyuguhkan kesadaran transedental manusia sebagai makhluk otonomi sekaligus mondial. Eksistensinya terlahir sebagai tokoh yang mampu disingkap sebagai spirit manusia seutuhnya yang mengalir segar tanpa ditelan masa.

Soedjatmoko mengawali pokok-pokok pikirannya di seputar masalah transformasi sosial universal bagi nasib kebebasan. Soedjatmoko selalu beranjak dari masalah kecil yang ada di sekelilingnya sampai pada masalah-masalah besar, dengan memulai belajar mengatasi persoalan-persoalan tersebut dari perspektif keniscayaan manusia sebagai makhluk otonom. Kegelisahan Soedjatmoko bergerak dengan penuh konsistensi besar pada moralitas masyarakat atas proses perubahan yang dihasilkan pembangunan. Kreasi pemikirannya bersumbu pada realitas yang dihadapi dan menjadi masalah-masalah yang telah lama terbatinkan dalam perjalanan serta karier intelektualnya, sehingga lahir pemikiran alternatif penuh horison. Adapun dorongan pemikirannya adalah:

Pertama, pemikiran Soedjatmoko bergerak dinamis penuh konsistensi atas penghampiran masalah fundamental manusia yang dihadapinya, dari satu analisis komprehensif dan tajam atas problem paradoks manusia di tengah prestasi nilai tunggal

dialektika akal dan realitas pada keteraturan kohesi sosial. Soedjatmoko melihat permasalahan dengan dimensi dialektik manusia pada realitas masyarakat pada proses pembangunan menuju perubahan sosial lebih baik. Masyarakat merupakan penentu arah dan gerak sosial sebuah transformasi dari segi manusia sebagai unitas tunggal sekaligus majemuk dari segala ambisiusitasnya dan suatu keniscayaan apabila manusia menjadi pokok masalah dari keseluruhan realitas alam. Refleksi dan aksi menyatu dalam wujud visi hidup diri Soedjatmoko dalam melakukan pemetaan masalah-masalah yang dihadapi masyarakat pada penyatuan dimensi etik dan simbolik manusia.

Kedua, Soedjatmoko memberikan pemahaman kesadaran pada setiap persoalan dari tingkat paling bawah sampai tingkat atas dengan analisa pada kekayaan tradisional masyarakat, baik dari sistem keyakinan agama, tradisi, dan penalaran intelektual. Di samping masyarakat transisi bagi bangsa Indonesia yang memiliki proyeksi prematur terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Dengan melakukan pemetaan realitas, lalu menyuguhkan teori-teori alternatif, Soedjatmoko melakukan negasi sistem maupun perilaku sosial yang tidak memberikan tempat bagi ruang kebebasan dan keluasan masyarakat dalam menentukan pilihan-pilihan sosial lain. Soedjatmoko telah menggambarkan persoalan masyarakat dengan garis diskontinuisitas dari era pra-kemerdekaan, revolusi, dan post-kemerdekaan dengan penuh kedalaman isi dan makna bagi kesetaraan sosial di tengah dominasi sejarah kesadaran.

Ketiga, Soedjatmoko berbicara dimensi tatanan global umat manusia khususnya dunia ketiga. Kehidupan global dengan begitu besar ketimpangan dan kesenjangan telah melahirkan modus kekerasan hidup untuk suatu eksistensi, penggunaan persenjataan massal sebagai ancaman laten maupun kemiski-

nan absolut. Di tengah gejolak batin mendalam umat manusia di Negara Ketiga atau Selatan, Soedjatmoko menyampaikan pentingnya perjuangan tanpa kekerasan (*nonviolence*) sebagai model perjuangan, dengan menaruh hormat terhadap sesama manusia dan mengandalkan diri pada moralitas lawannya. Tidak tergantung pada kebencian, agresi, dan ketaatan buta untuk memberi mencairkan moralitas untuk mempersatukan pemanfaatan sarana dan tujuan bersama. Satu jalan untuk membuka pintu ke arah negosiasi dan membangun sistem saling mempercayai yang lebih mapan.

Keempat, Soedjatmoko melakukan refleksi mendalam akan dilema-dilema manusia di tengah depedensi global, hilangnya makna hidup fundamental, dan tidak senyawanya teriring dengan realitas dinamis. Dengan mengajukan makna hidup pada nilai-nilai universal manusia, Soedjatmoko memberikan kerangka etis bagi hubungan antar-manusia di tengah pergolakan global dengan sistem-sistem ketidakadilan struktural dengan melakukan revitalisasi kekayaan tradisional sebagai modal penghampiran pada setiap persoalan untuk menumbuhkan sikap mandiri. Melalui nilai universal manusia Soedjatmoko telah memberikan alternatif-alternatif pemecahan masalah dengan penuh distorsi-distorsi. Kekuatan bagi orang-orang yang tereliminasi oleh sistem global yang menindas.

E. Simpulan

Kemanusiaan merupakan konsepsi yang menyebar, atau segala paham dalam khazanah pergulatan nilai-nilai dan ideologi-ideologi, kemanusiaan mempunyai suatu sejarah dan muncul dalam sejarah. Sedangkan humanisme adalah sebuah paham dalam sejarah kerohanian manusia, tentu dengan makna yang abstrak, tetapi memiliki tujuan yang bisa diidentifikasikan. Maka dari itu, definisi *humanisme* adalah sikap

prinsipil dan terurai (eksplisit) yang menempatkan manusia di pusat perhatian dan sebagai titik tolak penilaian tentang kehidupan masyarakat yang baik tuntunan tujuannya adalah manusia harus dihormati dalam martabatnya.

Pemikiran kemanusiaan Soedjatmoko berawal dari kesadarannya tentang kebangsaan Indonesia. Pemikirannya ini kemudian berkembang secara evolusioner menuju kemanusiaan sejagat dan mencapai puncaknya pada kemanusiaan bersama (humanitarianisme). Soedjatmoko menyadari akan urgensi pembangunan sebagai medium sosial untuk keadilan menyeluruh pada nilai-nilai manusia, sehingga keterlibatan pengaruh internal dan eksternal sangat inheren. Soedjatmoko mengajak para arsitek pembangunan di seluruh dunia dengan menyodorkan konsep kebebasan sebagai kritik perubahan yang menyimpang konsensus sosial. Soedjatmoko juga mengajukan model-model pendekatan secara holistik atau tradisi sebagai prasyarat bagi efektivitas pembangunan untuk keadilan.

Secara makro, pemikiran Soedjatmoko berusaha mengurangi benang kusut perubahan sosial oleh kemajuan-kemajuan umat manusia dan proses perubahan sosial bangsa Indonesia yang penuh ketidakpastian. Soedjatmoko memberikan horison pada spesifikasi keilmuan tanpa kehilangan akar pada dinamika persoalan yang menuntut penanganan multiaspek. Di samping itu, Soedjatmoko mempu menumbuhkan solidaritas etis bagi perjuangan hak-hak asasi manusia di dalam perjuangan mengangkat nasib ketidakadilan yang terjadi di masyarakat khususnya di Indonesia. ❑

Daftar Pustaka

Mangunhadjana, A. *Isme-isme dalam Etika dari A sampai Z*. Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 1997.

Mahasin, Aswab dan Ismed Natsir (peny.). Cendekiawan dan Politik. Jakarta: LP3ES, 1983.

Majalah Tempo, Edisi Khusus 100 Tahun Sjahrir, 9-15 Maret 2009.

Masruri, Siswanto. *Humanitarianisme Soedjatmoko: Visi Kemanusiaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.

_______. *Evolusi Pemikiran Soedjatmoko: Humanis, Humanisme, dan Humanitarianisme*. Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002.

Newland, Kethleen & Kemala Candrakirana Soedjatmoko (ed.). *Menjelajah Cakrawala Kumpulan Karya Visioner Soedjatmoko*. Jakarta: Gramedia, 1994.

Nursam, M. (ed.). *Surat-surat Pribadi Soedjatmoko kepada Presiden (Jenderal) Soeharto (16 Juni 1968–26 April 1971)*. Jakarta: Gramedia, 2002.

_______. *Pergumulan Seorang Intelektual: Biografi Soedjatmoko*. Jakarta: Gramedia, 2002.

Ozias, ST. Fernandes. *Humanisme: Citra Manusia Budaya Timur dan Barat*. Sekolah Tinggi Filsafat-Teologi Katolik Led Alero, 1983.

Soedjatmoko. *Etika Pembebasan; Pilihan Karangan tentang Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES, 1948.

_______. *Dimensi Manusia dalam Pembangunan*. Jakarta: LP3ES, 1983.

Subandi, Idy Ibrahim. *Dari Nalar Keterasingan Menuju Nalar Pencerahan: Ruang Publik dan Komunikasi dalam Pan-*

dangan Soedjatmoko. Yogyakarta: Jalasutra, 2004.

Muzairi, "Pokok-pokok Pikiran Manifesto Humanisme dalam Refleksi," *Jurnal Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 10, No. 1, Januari-Juni 2016.

HUMANISME DALAM FILSAFAT ISLAM

H. ZUHRI, DKK.

Buku ini merupakan kumpulan makalah tentang humanisme dalam diskursus filsafat Islam yang ditulis untuk tugas mata kuliah Filsafat Islam Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dibanding tema-tema lainnya, kajian humanisme dalam filsafat Islam yang dilakukan oleh peneliti muda masih relatif langka, apalagi jika menyentuh generasi awal filsuf Muslim. Dengan terbitnya buku ini tentunya menjadi kebanggaan tersendiri bagi para penulis dan khazanah filsafat Islam kontemporer, dan sekaligus menggarisbawahi pentingnya tradisi menulis filsafat Islam sekarang ini di tengah semakin derasnya arus nalar keagamaan yang terjebak dalam orthodoksi sempit dan terpasung dalam tekstualisme yang dangkal. Humanisme mengajak pembaca untuk memahami agama dan keberagamaan dalam keasaliannya, yakni menjaga martabat kemanusiaan.

Achmad Fathurrohman
Annisa Rizki Ananda
Ario Putra
Asep Saepullah
Atika Yulanda
Darul Siswanto
Fatimah
H. Zuhri
Hardiono
Intan Permata
M. Khusnun Niam
Moh. Norfauzan
Muhyidin Azmi
Nyayu Siti Zahrah
Puput Dwi Lestari
Raha Bistara
Rahmad Tri Hadi
Taufik Rahman
Yunita Kurniati

PENERBIT FA PRESS
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jl. Laksda Adisucipto, D.I. Yogyakarta
Email: filsafatagama@gmail.com. Telp. (0274) 512156